

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUILHERME NANINI DA SILVA OLIVEIRA

**“GANHA BONITO, PERDE BONITO”:
HONRA E CORPORALIDADE NO KENDO PAULISTANO**

**CURITIBA
2013**

GUILHERME NANINI DA SILVA OLIVEIRA

**“GANHA BONITO, PERDE BONITO”:
HONRA E CORPORALIDADE NO KENDO PAULISTANO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.(a) Dr.(a) Liliana Porto

**CURITIBA
2013**

Aos que nasceram antes e divulgam o conhecimento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Wladimir e Nina, por todo apoio e investimento e fomento à pesquisa científica, sem sua ajuda nada disso seria possível.

Sou grato também à minha esposa Fabíola e às crianças pelo apoio e compreensão incondicional.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa, suporte fundamental para a dedicação exclusiva à pesquisa.

Aos praticantes e mestres do *kendo* paulistano pela amizade e por me receberem de braços abertos compartilhando o que sabem com entusiasmo e dedicação. Agradeço especialmente aos amigos de treino pelos bons momentos. Agradeço a Someya *sensei* e Toida *sensei* por me apresentarem o melhor do *kendo*.

Agradeço à minha orientadora, Liliana Porto, pela dedicação e pelas críticas, que apesar de doloridas me ajudaram a crescer.

Agradeço antecipadamente aos professores da banca, à professora Rosicler e o professor Miguel. Também agradeço ao professor Paulo pela ajuda, presidindo a banca.

Sou grato também aos colegas de turma que sempre estiveram discutindo e apoiando mutuamente a construção dos trabalhos, seja no bar, seja no pátio ou nas salas de aula.

Agradeço também ao meu amigo Rafael pela ajuda com a impressão, hospedagem, entrega e pelos treinos no Curitiba Kenyukai.

どうも ありがとうございます

RESUMO

Esta etnografia tem como objeto a hierarquia no *kendo* em São Paulo. A pesquisa foi realizada no Bunkyo *dojo*, academia sediada na Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social, uma grande associação nipo-brasileira no bairro da Liberdade. Esta instituição preconiza a divulgação e a preservação da cultura japonesa no Brasil e abriga o Museu da Imigração Japonesa, uma biblioteca, o Centro de Estudos Nipo-Brasileiros e muitas outras instituições. O *kendo* é uma prática oriunda do Japão, na qual se luta com espadas de bambu, utilizando um equipamento de proteção. O *kendo* faz parte do conjunto de práticas denominado *budo*, que corresponde às práticas marciais japonesas, como *karate*, *judo* e *aikido*. O problema proposto foi analisar como a hierarquia opera para além dos marcadores institucionais reificados. Esse problema leva em consideração que a hierarquia é a estrutura ordenadora da prática e que regula diversas relações de trocas.

Palavras-chave: Kendo. Budo. Comunidades de prática. Capital. Honra. Corpo.

ABSTRACT

This ethnography has as object hierarchy in kendo in São Paulo. The investigation was conducted in Bunkyo dojo, gym based in the Brazilian Society of Japanese Culture and Social Assistance, a large Japanese-Brazilian association in the neighborhood of Liberty. This institution advocates the dissemination and preservation of Japanese culture in Brazil and keeps the Museum of Japanese Immigration, a library, the Center for Japanese-Brazilian Studies and many other institutions. Kendo is a practice originated in Japan, in which one fights with swords of bamboo, using protective equipment. Kendo is part of the set of practices called budo, which corresponds to the Japanese martial practices such as karate, judo and aikido. The proposed problem was to analyze how the hierarchy operates beyond the institutional reified markers. This problem assumes that the hierarchy is the structure of the ordering practice and regulates exchanges various relations.

Keywords: Kendo. Budo. Communities of practice. Capital. Honor. Body.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIA 1 - CAMPEONATO SHOFUKAN	37
FOTOGRAFIA 2 - NUKI DO	43
FOTOGRAFIA 3 - TOIDA SENSEI NO SEIBUKAN	46
FOTOGRAFIA 4 - INICIANTE E ZEN.....	72
FOTOGRAFIA 5 - SHOMEN NI REI	131
FOTOGRAFIA 6 - SONKYO	140
FOTOGRAFIA 7 - AQUECIMENTO.....	141
FOTOGRAFIA 8 - MOKUSSO	143
FOTOGRAFIA 9 - MEN UCHI.....	146
FOTOGRAFIA 10 - KAMAE	151
FOTOGRAFIA 11 - IPPON	166
FOTOGRAFIA 12 - TSUKI.....	168

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 ESTADO DA ARTE	15
1.2 CAMPO	20
1.3 A DISSERTAÇÃO	31
2 CAPÍTULO 1 – KENDO COMO COMUNIDADE DE PRÁTICA.....	33
2.1 AS REIFICAÇÕES E AS NEGOCIAÇÕES DE SENTIDOS	33
2.2 OS CAPITAIS KENDOÍSTICOS NO CAMPO	39
2.3 COMUNIDADES DE PRÁTICA	50
2.4 AS DIMENSÕES DE PRÁTICA.....	53
2.5 COMUNIDADES SUAS FRONTEIRAS E PERIFERIAS	67
3 CAPÍTULO 2 – ETNIA E CONSTELAÇÃO DE PRÁTICAS	77
3.1 A IMIGRAÇÃO JAPONESA	77
3.2 AS ASSOCIAÇÕES	89
4 CAPÍTULO 3 – A PRÁTICA NO MUNDO VIVIDO.....	110
4.1 ESPAÇO E SOCIABILIDADE NO <i>DOJO</i>	110
4.2 O <i>DOJO</i> COMO UM ESPAÇO DE RELAÇÕES.....	130
4.3 O TREINO, O ESPAÇO E O TEMPO.....	138
4.4 OS OUTROS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE DO GRUPO	154
4.5 NAS MESAS DO BAR.....	160
4.6 OS CAMPEONATOS	163
5 CAPÍTULO 4 – AS TROCAS	171
5.1 A TROCAS E CONHECIMENTO	171
5.2 A TRANSMISSÃO PODE SE TORNAR UMA DISPUTA.....	185
5.3 CORPO, MENTE E EFICÁCIA.....	194
5.4 AS FORMAS DE SE DISPUTAR POSIÇÃO NA PRÁTICA.....	200
5.4.1 CAPITAL PELA VITÓRIA.....	205
5.4.2 CAPITAL ATRAVÉS DA CORAGEM	208
5.4.3 CAPITAL POR MEIO DA GARRA.....	209
5.4.4 CAPITAL POR CORTESIA-RESPEITO	210
5.4.5 CAPITAL PELA TÉCNICA.....	214
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	217
REFERÊNCIAS.....	226

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de mestrado começou em 2011, tem como tema a hierarquia no *kendo* em São Paulo. A pesquisa foi realizada no Bunkyo *dojo*, academia sediada na Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social, uma grande associação nipo-brasileira no bairro da Liberdade. Esta instituição preconiza a divulgação e a preservação da cultura japonesa no Brasil¹ e abriga o Museu da Imigração Japonesa, uma biblioteca, o Centro de Estudos Nipo-Brasileiros e muitas outras instituições. A associação também é chamada de Bunkyo e se localiza na esquina da principal rua da parte oriental do bairro da Liberdade, entre a Rua Galvão Bueno e a Rua São Joaquim. O Bunkyo é uma das academias com melhores resultados em competições no Brasil e de onde já saíram muitos membros do selecionado brasileiro de *kendo*. Treinam também no *dojo* (academia) praticantes de outras academias, visitantes de outras cidades ou países e principalmente os membros da seleção brasileira. O *kendo* é uma prática oriunda do Japão, na qual se luta com espadas de bambu, utilizando um equipamento de proteção. O *kendo* faz parte do conjunto de práticas denominado *budo*, que corresponde às práticas marciais japonesas, como *karate*, *judo* e *aikido*.

O problema investigado nessa dissertação é: como opera a hierarquia no âmbito da prática no *kendo*? A partir da minha experiência como *kendoka* (praticante de *kendo*), que no início da pesquisa (no ano de 2011) era de seis anos, sabia que a hierarquia era um dos princípios organizadores da prática. Foi exatamente desta experiência e do *know-how* adquirido nestes anos praticando que surgiu o título deste trabalho. O título advém de uma frase célebre proferida antes de cada campeonato pelo falecido Oyama *sensei*, mestre e fundador do *kendo* de Curitiba. “Ganha bonito, perde bonito” é a orientação acerca do modo de lutar que ele dava aos seus alunos. Para o falecido mestre, que era também sacerdote budista, não importava o resultado de uma luta – vitória ou derrota, vida ou morte –, mas a forma de lutar. Este ensinamento, esta dádiva, guiou esta pesquisa desde seus primeiros

¹ SOCIEDADE BRASILEIRA DE CULTURA JAPONESA E ASSISTÊNCIA SOCIAL. **Missão e objetivos.** Disponível em: <http://www.bunkyo.bunkyonet.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=100&lang=br>. Acesso em: 13/6/2012.

rascunhos e o título nunca foi alterado, apesar das transformações que a ideia inicial sofreu ao longo do processo de pesquisa. Temos também orgulho em afirmar que acreditamos ter dado conta de pensar pelo menos um dos desdobramentos que esta filosofia outra pode adquirir ao se tornar uma proposta de pesquisa.

Contudo, os pensamentos dos praticantes sobre seu fazer não corresponde ao pensamento do antropólogo, muito menos de um que também engaja na prática. Ganhar ou perder bonito é uma forma de encarar o *kendo* que está bem longe de ser unânime e que também pode significar coisas muito distintas entre os *dojo* e entre os praticantes, por isso situamos nossa pesquisa no âmbito paulistano e enfocamos o campo em uma academia, que já compõe um quadro bastante complexo. Mas para entendermos o que ganhar ou perder de maneiras valorizadas socialmente através de uma estética razoavelmente compartilhada tanto aqui no Brasil quanto no Japão tem a ver com a hierarquia, temos que entender como o grupo se organiza, se compõe, o que é o *kendo*, o que é valorizado e o que é hierarquia para os *kendoka* e qual o conceito de hierarquia utilizado nesse trabalho.

O que os praticantes entendem por hierarquia não é o conceito antropológico de hierarquia tal qual o utilizamos. Hierarquia, segundo Louis Dumont, é o “(...) *princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto*, ficando entendido que, na maior parte das sociedades, é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa”². Ou seja, na literatura antropológica a hierarquia é a forma de organizar o mundo, escalonando os sujeitos (sejam eles homens, animais ou divindades) em relação ao mundo. Investigamos acerca da hierarquia no contexto japonês a partir de Ruth Benedict, o que foi revelador. Grande parte dos praticantes tem ascendência ou é oriunda do Japão (segundo nossos cálculos, cerca de oitenta por cento dos praticantes paulistanos se enquadram nesse conjunto). No segundo capítulos discutiremos a imigração japonesa para o Brasil e as construções identitárias dos descendentes dos imigrantes e o papel das práticas tidas como japonesas na construção e manutenção de identidades étnicas e a, como afirma John Donohue, transposição da estrutura hierárquica familiar para as associações de práticas livres,

² pelos praticantes que prestarão os exames.

² DUMONT, Louis. **Homo Hierarquicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 118.

como as artes marciais³. Por enquanto, basta ressaltar que Ruth Benedict considera a hierarquia como o princípio organizador da sociedade japonesa anterior à segunda guerra mundial. Segundo a autora, “(...) os japoneses, quando confiam na “devida posição”, voltavam-se para a regra de vida que neles fora arraigada pela própria experiência social. A desigualdade tem sido durante séculos a regra de sua vida organizada (...)”⁴. É impressionante a correspondência entre o conceito de holismo e a discussão entre igualdade e hierarquia de Louis Dumont e a obra de Benedict, pois esta não consta nas referências de Dumont. Segundo a autora:

A sua confiança na ordem e na hierarquia e a nossa fé na liberdade e na igualdade situam-se a pólos de distância, sendo difícil para nós atribuir à hierarquia seu valor devido como mecanismo social. A confiança japonesa na hierarquia é básica, dentro da sua noção global da relação do homem com o seu semelhante, da relação do homem para com o Estado (...) ⁵.

Esta separação entre o individualismo e o holismo perpassa, segundo Dumont, que “*Individualism implies both equality and liberty*”⁶. Ou seja, quando falamos em liberdade e em igualdade de oportunidades, falamos de individualismo. E, para Dumont, “*The Individual, by which I mean the human individual as a value appears only in the ideology of modern societies*”⁷. Por outro lado, “*Hierarchical relations are present in our own modern ideology (...)*”⁸, mas de maneira geralmente mascarada, segundo o autor. Citamos acima que Dumont aponta que a gradação hierárquica é de natureza religiosa, sem entrar no mérito de discutir o que é e o que não é religião, podemos afirmar que pelo menos grande parte da gradação hierárquica da sociedade japonesa encontra sua significação na família, na hierarquia familiar. Benedict discute um fragmento do édito Imperial japonês por ventura do assinar do Pacto Tríplice, com a Alemanha e a Itália, em 1940, que é: “Promover a nossa integridade pela terra inteira é fazer do mundo uma única família constitui a grande injunção que nos legaram nossos Antepassados Imperiais e nisso nos empenhamos dia e noite”⁹. A ideia da hierarquia internacional na qual cada nação ocuparia o seu devido lugar parte da ideia de que o mundo é uma grande família japonesa, com sua

³ DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 43.

⁴ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 46.

⁵ Idem, p. 43.

⁶ DUMONT, Louis. **Essays on Individualism**. Chicago: The University of Chicago Press, p. 76.

⁷ Idem, p. 215.

⁸ Ibidem, p. 227.;

⁹ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 44.

organização hierárquica construída em patrilinhagens que se ramificam a cada descendente masculino. Contudo, o ramo original, que se mantém sempre através dos primogênitos, é hierarquicamente superior aos ramos adjacentes¹⁰. O Imperador seria, portanto, o representante (e patriarca) da linhagem primeira do Japão, então, ele “(...) era inviolável e a sua pessoa era sagrada”¹¹.

Situado o conceito de hierarquia que utilizaremos e a correspondência com o contexto anterior à segunda guerra mundial, no qual o *kendo* surgiu¹² e também no qual foi iniciada a imigração massiva de japoneses para o Brasil. Discutiremos as relações entre um dado entendimento da etnicidade japonesa e a sua reprodução mediante as práticas tidas como japonesas, como o *kendo* e até mesmo a utilização de um sistema hierárquico similar, oriundo de um tipo de estrutura familiar japonesa. Contudo, quando os interlocutores dessa pesquisa – os *kendoka* do Bunkyo, em São Paulo – me falaram de hierarquia, eles falaram dos sistemas de *dan* e de *shogo*¹³. Esses sistemas hierárquicos são muito parecidos à “hierarquia militar”, como descrita por Louis Dummont, em que:

Para o senso comum moderno, a hierarquia é uma escala de *ordem* em que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores. A “hierarquia militar”, construção artificial de subordinação progressiva do comandante-em-chefe ao soldado, pode servir como exemplo típico. Tratar-se-ia, então, de uma autoridade sistematicamente graduada. Ora, a hierarquia indiana é mesmo uma graduação, mas não poder nem autoridade; é preciso fazer bem essa distinção¹⁴.

Essa escala de *ordem* em sucessão regular é similar à ideia das graduações no sistema de *dan*, além disso esse trecho apresenta uma das questões centrais da hierarquia, que não está necessariamente associada ao poder ou à autoridade. Essa “construção artificial” cristalizada esconde outras formas de situar os sujeitos no

¹⁰ HENDRY, Joy. *Understanding Japanese Society*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 26.

¹¹ BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 55.

¹² Budokan Foundation. *Budô: The Martial Ways of Japan*. Tokyo: Shūdansha, 2009, p. 142-3.

¹³ O sistema de *dan* possui dez níveis, no qual se inicia como aspirante, ingressa-se no primeiro *kyu* e depois na escala de *dan*, do primeiro ao oitavo *dan*. O sistema de *dan* mensura o nível técnico do praticante, enquanto o sistema *shogo*, que possui três níveis – *renshi*, *kyoshi* e *hanshi* –, é uma medida do praticante enquanto professor e é apenas galgada a partir do sexto *dan*, *renshi*, sétimo *kyoshi*, e oitavo, *hanshi*. Há exames de graduação tanto para subir de *dan* quanto para adquirir o *shogo*. Os testes para o sistema de *dan* incluem exames práticos – de luta e de *kirikaishi*¹³ (utilizado apenas nos testes até o terceiro *dan*) –, teóricos – prova escrita (a partir do primeiro *dan*) e dissertação (a partir do quarto *dan*) – e de *kata* (lutas coreografadas realizadas em dupla, com espadas de madeira). O *kata* é disseminado como uma forma de se preservar a essência do *kendo*, no Bunkyo não é muito praticado, apenas nas proximidades das datas dos exames de graduação, pelos praticantes que prestarão os exames.

¹⁴ DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 117.

campo em questão – muito mais complexas, diga-se de passagem. Separar o poder, a autoridade e os capitais da hierarquia é o primeiro passo para entendermos um quadro social mais complexo. De modo semelhante à hierarquia hindu da *varna* e da casta, estudada por Dumont, o *kendo* se organiza também através de outro sistema hierárquico, no qual se separam os mestres (*sensei*) dos alunos (*seito*), o veterano (*senpai*) do inferior (*kohai*) e também o novato que treina separadamente para aprender os rudimentos da prática (*shoshinsha*). Temos então um polo máximo, o *sensei* e um polo mínimo, o *shoshinsha*, estes dois elementos são definidos claramente na prática, enquanto os termos *senpai* e *kohai* são sempre utilizados em relação entre sujeitos. Podemos considerar também que a hierarquia no *kendo* é baseada na antiguidade, os mais velhos estão em posição superior aos mais novos. Através dos exames de graduação é possível passar de grau e assim os *seito* do passado são os *sensei* da atualidade. Neste sentido, o termo *sensei* (先生), que significa mestre, doutor ou professor¹⁵, é formado pelos ideogramas “antes” e “nascer” (ou “viver”)¹⁶, então o mestre, na concepção japonesa é aquele que nasceu ou viveu antes.

Isolamos, portanto, até então, dois tipos de hierarquia, uma que se embasa em uma escala de graus numéricos e outros títulos adquiridos mediante testes que possibilitam a passagem de um nível a outro e outra embasa na sociedade mais ampla na qual os sujeitos são divididos conforme seus respectivos papéis no *socius*. Entretanto, apontar estes *opus operandi* hierárquicos não esgotam a nossa questão que visa pensar o *modus operandi* destas estruturas sociais na prática. A hierarquia do sistema *dan-shogo* é apenas um capital entre muitos, que acumulados através da validação do *socius*, escalona os sujeitos no campo. São capitais respectivamente: o domínio técnico, a hierarquia adquirida, o rol de vitórias, o acumulado pela academia e pela família do sujeito e o capital de virtudes encarnadas nas performances dos praticantes. Estes capitais são considerados também na avaliação dos golpes pelos juízes nos campeonatos. Os objetivos desta investigação compreendem: traçar uma história e investigar o papel das associações na definição da identidade étnica nipo-brasileiras; analisar a prática do *kendo* no tempo e no espaço; analisar os diferentes

¹⁵ DENSHI JISHO. *Find Words Denshi Jisho*.

<<http://jisho.org/words?jap=%E3%81%9B%E3%82%93%E3%81%9B%E3%81%84&eng=&dict=edict&sortorder=relevance>>, Acesso em 19/03/2014.

DENSHI JISHO. *Kanji details for* 先生. <<http://jisho.org/kanji/details/先生>>, Acesso em 19/03/2014.

espaços de sociabilidade da comunidade de prática; analisar as formas de trocas tidas por uma dada literatura como japonesas¹⁷ e que estruturam a prática; analisar as formas que estes capitais são adquiridos.

Outro conceito fundamental para o desenvolvimento deste trabalho é o conceito de “*embodiment*”¹⁸. Segundo Michael Jackson, “*For Merleau-Ponty, human “being-in-the-world” is bodily being. Behavior is not an outcome of conceiving or willing something in the mind which is then executed mechanically by the body under orders from the mind*”¹⁹. Ou seja, o conceito de “*embodiment*” é fruto da crítica à cisão cartesiana entre corpo e mente, nos permite olhar para formas de conhecimento corporais – considerando que é impossível distinguir onde começa e onde termina o corpo e a mente. Descartes, além de separar a mente do corpo também propõe uma relação hierárquica entre eles, na qual a mente é superior. Segundo o comentário de Michael Jackson:

*Merleau-Ponty’s phenomenology of the body subject is equally critical of logocentric models which, having located the source of meaning in the mind or in “society,” show how these meanings are inscribed as symbols or signs on the human body. Bodily activity is not a way of expressing or objectifying meanings first formed in the mind. The meaning of a bodily action is not given to the action by some external agent but is in the action itself*²⁰.

Esta crítica torna possível pensar outras formas de conhecimento que não o conhecimento teórico ou as representações dos conhecimentos encarnados, já que considera que os significados das ações corporais estão na ação mesma. Como salienta o autor, “*If, as phenomenologists argue, knowledge of the mind is neither ontologically prior nor superior to knowledge of the body, then we have to accept that activity may be meaningful even when it is not couched in words, explicated in concepts, or subjected to reflection*”²¹. Portanto, o conceito e toda a reflexão agregada a ele nos permite pensar conhecimentos não mediados pela linguagem.

¹⁷ Estamos pensando aqui majoritariamente em Ruth Benedict e Gil Vicente Lourenção.

¹⁸ A manutenção do conceito em inglês se embasa na diversidade de traduções para o português, que varia entre: encarnar, incorporar e corporificar. Talvez haja ainda mais versões do termo, por isso traremos a versão inglesa do mesmo e no corpo do texto preferimos a variante “encarnar” por ser utilizada pelos tradutores da obra de Merleau-Ponty para o português, visto que esse autor é fundamental para a antropologia do corpo [MERLEAU-PONTY, Maurice **Signos**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ltda., 1991].

¹⁹ JACKSON, Michael. “*Introduction: Phenomenology, Radical Empirism, and Anthropological Critique*”. In: JACKSON, Michael (Ed.). **Things as they are: new directions in phenomenological anthropology**. Bloomington and Indianapolis: 1996, Indiana University Press, p. 31.

²⁰ Ibidem, p. 32.

²¹ Ibidem, p. 34.

Também nos permite pensar a manifestação no corpo de estados mentais ou sociais. Segundo Andrew Strathern, para os Melpa:

*Skin therefore is not just a sign of vitality but an index also of one's personal and moral state. The Melpa go further and argue that all conditions of the "body" – that is, the skin or outer visible part of the person – are a result of the inner condition of the noman, or mind. If persons looks well and their skin is big, they are asked first what kind of noman they currently have. Obviously, it must be a good state of the noman, they reason, because this is evinced by the good state of the skin*²².

Para os Melpa, a mente, as relações sociais e a moral encarnam no corpo e o inverso também pode ser pensado, pois segundo o autor, os *Melpa* antes de dançar "(...) *they may be admonished to confess further ill feelings, since their hidden grudges are preventing their bodies and adornments from looking impressive and beautiful*"²³. O que como já sabemos revelaria uma moral e uma mente degradada. No *kendo* percebemos o encarnar da moral nas performances técnicas, que faz parte de um processo de construção e reprodução do *socius*, dos sujeitos e da sociabilidade, como demonstraremos no decorrer do trabalho. Não são apenas as virtudes valorizadas socialmente que encarnam nas técnicas corporais, mas também as técnicas corporais constroem os sujeitos.

Além dos conceitos de hierarquia e de encarnar, o referencial teórico utilizado foi o conceito de comunidade de prática, utilizado por Etienne Wenger, e seus desdobramentos: constelações de prática, participação, participação periférica legítima ("*legitimate peripheral participation*"), perifericidade ("*peripherality*"). O conceito de habitus, de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, e também os conceitos de campo e capital. A partir deste referencial constituímos uma representação do grupo estudado. Discutimos a questão da eficácia, presente em "Técnicas do corpo" de Mauss, com a questão da conhecimento proposta por Wenger na comunidade de prática. Utilizamos também o conceito de dádiva para pensar as relações sociais de troca reificadas e o conceito de honra, utilizado por Pitt-Rivers e Bourdieu para pensar os capitais virtudes do *kendo*.

²² STRATHERN, Andrew J. **Body Thoughts**. Michigan: The University of Michigan Press, 1999, p. 85.

²³ Ibidem, p. 99.

1.1 ESTADO DA ARTE

Buscaremos apontar nesse tópico o maior número possível de trabalhos para facilitar a investigação dos futuros pesquisadores. Existem duas pesquisas de mestrado concluídas sobre a prática estudada, uma na área da Ciência das Religiões, intitulada *A influência do Zen Budismo nas artes marciais japonesas no Brasil*, de André Aves Farias e outra em Antropologia Social, *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil*, de Gil Vicente Lourenção. Há também a tese em História de Felipe Marta, *Memória das lutas, ou o lugar do “Do”: As artes marciais e a construção de um caminho oriental para a cultura corporal da cidade de São Paulo*. Estes são os trabalhos brasileiros sobre o *kendo* nas Ciências Humanas.

Fora do Brasil encontramos a tese do antropólogo norte americano John Donohue, *The Forge of the Spirit: Structure, Motion, and Meaning in the Japanese Martial Arts Tradition*, e o artigo, “Training Halls of the Japanese Martial Tradition: A Symbolic Analysis of budo dojo in New York”. Há também o artigo de Peter Cave, “‘Bukatsudō’: The Educational Role of Japanese School Clubs”, que não aborda diretamente o *kendo* ou artes marciais, mas sim as atividades extracurriculares nas escolas japonesas, conhecidas como *bukatsudō*. O *kendo*, no entanto, faz parte dessas atividades extracurriculares organizadas sob a forma de clubes. Não é apenas no Brasil que a bibliografia sobre o assunto é parca, mesmo no exterior as pesquisas sobre a temática em línguas que não o japonês são raras.

Na dissertação *A influência do Zen Budismo nas artes marciais japonesas no Brasil*, Farias busca mapear os elementos budistas no *kendo* atual e no *budō* e *bujutsu* da época dos samurai, delineando um contexto histórico mais amplo. O autor enfatiza que há pouco interesse por parte dos praticantes sobre o conteúdo religioso presente no *kendo*. Tal prática seria, então, híbrida por apresentar elementos das religiosidades japonesas, da identidade japonesa e do que ele chama de atividade física. Segundo Farias, este hibridismo se manifestaria na possibilidade do sujeito escolher o aspecto que deseja vivenciar na prática. A perspectiva do autor leva em consideração que há uma influência muito forte do zen budismo no *kendo*, que grande parte dos praticantes desconhece. Tal influência do zen nas técnicas de espada japonesa teria se dado tanto no pensamento dos mestres quanto no

cerimonial e nas técnicas incarnadas²⁴. Assim, conceitos, formas de meditar, formas de lutar trariam um arcabouço inegável adquirido historicamente, mas que perdura ainda atualmente. O trabalho de Farias toma como dado que um certo imbricar entre o zen e alguns estilos de luta com espadas japonesas no passado deveria ser a causa de um reconhecimento e de uma correspondência total de significados dos termos e das técnicas utilizadas em comum. Além de os praticantes de *kendo* não reconhecerem que a origem de algum conceito ou técnica corporal seja o budismo, com certeza o significado e os usos destes entre as diferentes práticas não é o mesmo. Poderemos compreender melhor esse fenômeno ao discutirmos os conceitos de comunidade de prática, constelações de prática, de reificação e de participação – como utilizados por Etienne Wenger.

Lourenção versa em sua dissertação sobre a negociação da identidade japonesa através do *kendo*, que segundo o autor seria um mecanismo de produção de japoneses através dos corpos dos praticantes sujeitos a um processo pedagógico. A hipótese do autor é que “(...) existe indicação de um código ético que regeria o comportamento dos descendentes, em linhas de gravitação a não descendentes e mais especificamente, há um senso de “*japonesidade*” ideal divulgado, difundido e compartilhado por descendentes e não descendentes de japoneses”²⁵. Ou seja, através das ideias e da corporalidade apreendida na prática é possível identificar os sujeitos como japoneses, contudo essa *japonesidade* seria situacional, se daria em alguns momentos apenas. Portanto, a identidade étnica japonesa é acionada e possibilita os tipos de relações sociais que só podem se dar entre pessoas da mesma etnia. Para Lourenção, a hierarquia é na prática um dispositivo de japonesidade, uma forma de mensurá-la, quanto mais se sobe na hierarquia, mais japonês se é. No *kendo* há um sistema hierárquico baseado em graus (*dan*) e o autor entende que “A ‘hierarquia’ leva em conta a temporalidade de treino e graduação, o que pode indicar a comparação com a hierarquia de idade e primogenitura nas ‘famílias japonesas’ (...)”²⁶. Em nossa pesquisa, a hierarquia se dá pelo acúmulo de diversos capitais encarnados nas performances dos praticantes e

²⁴ Nippon Budokan Foundation. Budô: *The martial ways of japan*. Tóquio: Shūdansha, 2009. E também: KOBAYASHI, Luiz. *Peregrinos do Sol: a arte da espada samurai*. São Paulo: Estação liberdade, 2010.

²⁵ LOURENÇÃO, Gil Vicente. **Identidades, Práticas e Moralidades Transnacionais: Etnografia da Esgrima Japonesa no Brasil**. São Carlos: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2009, p. 23.

²⁶ Ibidem, p. 86.

avaliados por seus pares em negociações conjuntas em situações de sociabilidade. Nossa apreensão foi influenciada por um *insight* não aprofundado do autor, no qual ele afirma que a hierarquia sempre pode se inverter através da possibilidade de se ganhar de alguém mais graduado. Segundo o autor, “(...) o *Kendo* não se deposita no corpo dos praticantes como sobre um suporte inerte: ele ‘fabrica’, cria, esse corpo e nesse processo descobre, transforma e modula o ‘espírito’ segundo uma dada concepção e agência nativas”²⁷. A japonesidade se atualizaria, portanto, nos corpos e no espírito dos praticantes. Segundo Lourenção:

A primeira formulação do termo Japonesidade tal qual ficou conhecida na literatura foi com TSUDA (2000b e 2003a) – *Japaneseness*, enquanto uma vinculação ética tendo por base uma marcação étnica. Aqui tomo *Japonesidade* como um conjunto interseccional de práticas de socialidade que possui referência dada no *bushido* japonês [caminho do guerreiro], mais especificamente em uma ética que passa pelo zen-budismo, confucionismo e xinto. A diferença em relação à Tsuda é o tratamento de um código de honra atualizado e contra efetivado na socialidade do convívio da prática do *Kendo* que opera não necessariamente pela ativação da *etnicidade* em sua fenotípi²⁸.

Esta é a definição que o autor da à japonesidade é basicamente o código do *bushido*, como descrito por Inazo Nitobe na obra homônima, o que a nosso ver é problemático por diversos motivos, primeiramente porque “(...) *even if there was a modern bushido that functioned as a normative ethical code for Japanese troops, it might in fact be a modern creation, with no real link to any Japanese traditional set of ethics, real or imagined-is seldom considered*”²⁹. Hurst III ainda afirma que não havia um código de ética homogêneo entre os samurai no que poderíamos chamar pedagogicamente de período medieval. Segundo, Ernani Oda afirma que esta idéia de cultura japonesa é reificada, “Assim, quando a sociedade brasileira ostenta a bandeira e o hino japoneses e rende homenagens a família imperial que vão muito além do protocolo, ela esta endossando e legitimando, ainda que inadvertidamente, os ideais de grupos neonacionalistas japoneses”³⁰. Ruth Benedict também nega a existência do *bushido* como um código de ética atuante no Japão, no período de guerras ou anteriormente, a autora afirma que o código de ética japonês é baseado

²⁷ Ibidem, p. 63.

²⁸ Ibidem, p. 24.

²⁹ HURST III, G. C. Death, “*Honor, and Loyalty: The Bushidō Ideal*”. Havaí: University of Hawai’i Press, 1990, **Philosophy East and West**, Vol. 40, No. 4, Understanding Japanese Values (Oct., 1990), p. 511.

³⁰ ODA, Ernani. “Interpretações da “cultura japonesa” e seus reflexos no Brasil”. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências sociais**, Vol. 26, Nº 75, p. 113.

no dever, na verdade em diversos tipos de dever, como veremos no desenvolver da dissertação. Essa moralidade seria também uma forma de japonesidade, mas uma forma que tangencia a japonesidade entendida como identidade étnica japonesa de uma maneira mais ampla. Além disso, essas virtudes que formam o ideal de pessoa no *kendo* são entendidas de maneira diferente em cada comunidade de prática e para cada sujeito. A argumentação se complexifica ainda mais, contudo cabe lembrar que as virtudes ideais veiculadas através do *kendo* não precisam corresponder completamente ao ideal de pessoa dos nipo-brasileiros e, também, cada sujeito vivencia e significa esses aspectos de maneira distinta, de acordo com sua trajetória.

A tese de Felipe Marta trata a respeito da história das artes marciais que o autor delineia como orientais na cidade de São Paulo. Segundo o autor, estas práticas sofreram um processo de esportivização que facilitou a participação dos não orientais e aumentou sua visibilidade na cultura de massas – cinema, imprensa, história em quadrinhos etc. As fontes utilizadas foram a história oral (entrevistas), revistas e jornais. O estudo de Marta peca ao reproduzir noções etnocêntricas sem uma reflexão crítica, como: “cultura”, “oriental”, “tradição” e “esportivização”. Para o autor, quanto maior a popularidade e difusão de uma arte marcial, maior o seu processo de modernização, esportivização e capitalização.

Os estudos sobre o *kendo* em língua inglesa foram ainda mais difíceis de encontrar, mesmo utilizando as bibliotecas digitais. Apresentaremos, então, os trabalhos estrangeiros das Ciências Humanas que versam sobre o *kendo*. Em “*Training Halls of the Japanese Martial Tradition: A Symbolic Analysis of budo dojo in New York*” John Donohue investiga, como o título sugere, *dojo* de diversos *budo* em Nova Iorque. O autor pesquisou durante dezoito meses diversos espaços de prática de *kendo*, *judo* e *aikido*. No artigo o autor faz diversos apontamentos sobre a organização estrutural comum entre os *budo*: descreve a hierarquia, o papel do *sensei*, o papel dos *budo* na constituição da identidade étnica japonesa em Nova Iorque, a busca pelo autoaprimoramento e espiritualidade. O autor faz uma análise simbólica dos signos apresentados na indumentária, no mobiliário, no equipamento e no cerimonial das práticas (pensados como rituais). Segundo Donohue, “*Budo dojo are so effective in creating this sense of ethnic and/or social identity due to the*

*intense manipulation of symbols on both the intellectual and physical levels*³¹. As considerações e apontamentos do artigo nos revelam o autor como uma referência na área.

Em *The Forge Of The Spirit: Structure, Motion, And, Meaning In The Japanese Martial Tradition*, John Donohue analisa o *budo* de um ponto de vista geral através da pesquisa de campo em três artes marciais distintas em Nova Iorque, *judo*, *kendo* e *aikido*. O autor parte de uma abordagem histórica que revela a família japonesa como estrutura social preponderante na organização social das práticas marciais japonesas, visto que tais práticas se organizariam a partir do *iemoto*. O *dojo* é comandado por um mestre (*sensei*) que, por sua vez, passará o comando para um sucessor, formando assim linhagens. Muitos dos *budo*, como o *aikido* e o *judo*, foram fundados por uma pessoa apenas e muitas vezes as academias tem em suas paredes a árvore genealógica da sua linhagem até esse fundador. Donohue descreve o *budo* como um sistema simbólico capaz de construir liminaridade nos *dojo*, esta liminaridade seria a presença simbólica do sagrado e do perigo nos treinamentos e competições que possibilitaria, então, o reforçar incessante dos sujeitos.

Peter Cave pesquisou os *bukatsudo*, clubes esportivos ou culturais nas escolas japonesas. Se por um lado o artigo não versa exclusivamente sobre o *kendo*, nos orienta no sentido de entender alguns dos papéis que a prática pode ter no contexto japonês. Cave aponta que os diversos *bukatsudo* tem o intuito de “educar o espírito” ou “aprimorar o caráter”, e fazem parte de um conjunto de ideias que, segundo o autor, teria vindo do período *Meiji*, ou antes. Os ideais das artes marciais teriam influenciado a recepção que os esportes ocidentais tiveram no Japão, ideias de treinamento espiritual através do fortalecimento do corpo. Segundo Cave, no Japão “(...) *schools are responsible not only for the intellectual-cognitive development of students, but also for their social and moral development, teaching the basic qualities and habits that society expects of its members in daily life*”³². Portanto, os *bukatsudo* disseminam hábitos, modos de pensar, identidades, regras de sociabilidade, modos de aprender e práticas corporais, práticas artísticas e

³¹ DONOHUE, John. “*Training Halls of the Japanese Martial Tradition: A Symbolic Analysis of budo dojo in New York.*” Friburgo, Suíça: 1990, **Anthropos**, Bd. 85, H. 1./3, p. 62.

³² CAVE, Peter. “*Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs.*” **Journal of Japanese Studies**. Seattle: 2004, Vol. 30, No. 2, p. 397.

línguas. Estes cinco trabalhos apresentamos em linhas gerais o estado da arte da temática. Finalizamos, então, este levantamento bibliográfico que adiantou pontos importantes desta pesquisa no que concerne ao escopo teórico metodológico utilizado.

1.2 CAMPO

Estive presente em quase todos os eventos do grupo durante minha pesquisa de campo, de julho a setembro de 2012, apenas não fui a reuniões sobre orçamento e coisas do gênero e ao enterro de Matsumoto *sensei*, um dos fundadores do grupo. Matsumoto *sensei* é avô de Ronaldo Omasa, um dos atuais mestres da academia. Fui impedido de participar das reuniões sobre orçamento por não estar registrado na instituição. Quanto ao enterro de um dos fundadores, não compareci porque o *sensei* faleceu em um período em que estava afastado do campo, escrevendo, e não tomei conhecimento do fato. Participei da missa budista de 49 dias do falecimento do *sensei*. Impressionou-me a facilidade com que fui aceito entre os membros do Bunkyo *dojo*, acredito que o fato de eu ser praticante tenha tornado as coisas mais fáceis. No Campeonato Brasileiro, em julho de 2011 conheci dois membros intermediários do Bunkyo, Rafael Kinoshita e Lincoln Hirakawa. Lincoln foi uma pessoa chave para me inserir no círculo dos praticantes, ele mantém boas relações com todos do *dojo* e me chamou para participar nas confraternizações no bar, após os treinos. No bar consegui estabelecer boas relações com mais pessoas intermediárias na hierarquia de bom relacionamento com os dois sujeitos chave do *dojo*, Ronaldo Omasa e Zen Tachibana, *sensei* instrutores do *dojo*. Enquanto Someya *sensei* aparece geralmente apenas aos sábados, para ministrar principalmente o treino das crianças e Sato *sensei* não frequenta os treinos, os dois veteranos puxavam tanto os treinos quanto a administração da academia. O que se modificou ao longo da pesquisa, pois houve distribuição das funções administrativas e também da responsabilidade de ensinar os novatos.

Fui aceito pelos dois instrutores, tanto através da sociabilidade no bar quanto da minha performance em treino, que foi crucial para ganhar a confiança e a

amizade não apenas dos dois veteranos quanto de muitos outros praticantes da academia estudada. Segundo os praticantes, é possível conhecer o caráter de uma pessoa pelo modo como ela luta. Isso não é apenas veiculado pelos *sensei*, é conhecido por, senão todos, grande parte dos praticantes. Mas o fato que solidificou a minha posição como pesquisador, praticante e amigo foi treinar com Someya *sensei*. Isto me foi dito pelos dois *sensei* instrutores, pois Someya *sensei* é muito habilidoso, tem uma reputação inabalável, é muito rigoroso nos treinos e era o técnico da seleção brasileira de *kendo* no mundial de 2012, o que faz com que muita gente tenha receio de praticar com ele. Essa fama advém das performances passadas do *sensei* em campeonatos, nacionais e internacionais, e treinos. Outra fonte da fama e respeito que esse homem possui decorre do fato de ele ter passado um ano treinando diariamente na polícia de Tóquio. Ronaldo Omasa me disse que o fato de eu ter treinado com o *sensei* foi um divisor de águas para sua avaliação de mim. Também encontrei durante a pesquisa alguns sujeitos que não foram treinar no Bunkyo, apesar dos convites dos praticantes, por medo do Someya *sensei* ou temendo o rigor do treinamento do *dojo*. Esta é a reputação que carrega o Bunkyo, de uma academia onde os treinos são muito puxados e o *sensei* é também muito rigoroso. Portanto, a partir destes critérios, inerentes a prática, fui aceito para realizar a pesquisa sem maiores entraves e com a confiança de meus interlocutores.

O *kendo* que descrevemos tem por alicerce o meu conhecimento adquirido previamente como praticante e a pesquisa de campo. Ambos pensados a partir da teoria antropológica. A pesquisa de campo foi realizada na cidade de São Paulo, entre julho, agosto e setembro de 2012, por uma semana no fim de março de 2012, e nos Campeonatos Brasileiros de 2011 e 2012. Enquanto houve um estudo de caso no Bunkyo, a observação nos outros *dojo* serviu para pensarmos o *kendo* paulistano em um contexto mais amplo. Durante o campo participei de todos os “*happy hour*” pós-treino no Bunkyo, duas festas de aniversário, um churrasco de comemoração de aprovações em exame de graduação no *Seibukan* e um bazar para arrecadação de fundos para a reforma do piso do Bunkyo. Enquanto os treinos e as competições nos saltam aos olhos como o motivo principal – ou pelo menos mais recorrente – da prática do *kendo*, existem outros espaços de socialização dos grupos, já elencados acima. A presença de várias academias e as relações que se constroem entre elas configuram um cenário muito mais rico para se investigar do que uma localidade onde há uma academia apenas, praticamente isolada das outras academias do

Brasil, como é o caso do *kendo* em Curitiba. Os *dojo* de São Paulo são: Bunkyo, *Seibukan*, ABK, *Mie*, *Jireh* (um *dojo* de coreanos), Piratininga, *Saga*, *Nikkyoji* e Vila Moraes. Acabei não visitando apenas os três últimos por falta de contato com os praticantes dessas academias. Acredito que esse menor contato destes três grupos para com os outros é uma característica dos próprios grupos. Algumas academias são mais fechadas do que outras, geralmente isso acontece por brigas entre os mais velhos que restringem o contato dos mais novos ao grupo isolado apenas.

Logo que iniciei a pesquisa de campo se tornou claro que a pesquisa seria uma etnografia do Bunkyo. Esta academia já havia sido escolhida de antemão como epicentro da pesquisa intuitivamente, mas após o contato com o grupo ficou clara a pertinência de se estudar esse grupo em questão. Primeiramente, o Bunkyo é um *dojo* famoso e renomado, situado em uma grande associação de nipo-brasileiros, onde treinam campeões e também a seleção brasileira de *kendo*. A princípio tinha a expectativa de que o Bunkyo era uma *academia* mais voltada para a competição e para o que os praticantes chamam de o lado esportivo do *kendo*. O que seria interessante porque marcaria um contraste entre os discursos nativos. É verdade que as competições ocupam um lugar importante para os praticantes da academia em questão, mas não é como pensávamos de antemão. Conforme a pesquisa foi desenrolando percebemos a importância e o papel das competições e da honra para os grupos e para os sujeitos praticantes. O Bunkyo foi o lugar perfeito para perceber essa dinâmica. Como é uma academia renomada, foi mais evidente o papel das disputas de honra dentro e fora do *dojo*. Nesse contexto, delineamos a noção de honra a partir de “Honra e status social”, de Julian Pitt-Rivers, e “O sentido da honra” de Pierre Bourdieu. O Bunkyo é um local de pesquisa pertinente porque nele conseguimos observar as dinâmicas e as disputas dentro do *dojo* e com outras academias.

Durante a pesquisa frequentamos os lugares de confraternização da comunidade de prática, durante estes momentos interagimos mais com Bernardo Arruda, Lincoln Hirakawa, Heiji Kariya, Nilton Nezuka, Ronaldo Omasa e Zen Tachibana. Desta lista, entrevistamos os dois mestres Tachibana e Omasa, também entrevistamos Bernardo Arruda, um praticante intermediário. Entrevistamos o *sensei* e dois sem graduação Yuke e Alexandre Tajima. Portanto, os principais interlocutores na pesquisa são: o atual *sensei* (mestre) do Bunkyo, Roberto Someya, 7º *dan* (grau), que foi o técnico da seleção brasileira de *kendo* no último mundial, é

empresário, foi por muitos anos membro também do selecionado brasileiro e treinou por um ano na polícia de Tóquio, instituição muito respeitada no *kendo* japonês; Ronaldo Omasa *sensei*, 5º *dan*, membro do selecionado brasileiro atual, administrador; Zen Tachibana, 5º *dan*, membro também do selecionado brasileiro, fotógrafo; Nilton Nezuka, 3º *dan*, economista, aluno mais antigo da academia, com cerca de 24 anos de treino na instituição; Heiji Kariya, 3º *dan*, membro da seleção brasileira, estudante de educação física; Lincoln Hirakawa, 2º *dan*, gestor de negócios, membro carismático do grupo que faz a ponte entre os veteranos e os novatos no grupo; Bernardo Arruda, vulgo Bêca, 2º *dan*, músico, fotógrafo e diretor de arte de uma companhia de marketing, membro influente do grupo, que apesar da baixa graduação tem bom relacionamento com os veteranos e *sensei*; Alexandre Tashima, não tem graduação, professor da UNIFESP; e Luciana Yuki, sem graduação, professora também da UNIFESP. Entrevistei apenas Someya *sensei*, Omasa *sensei*, Tachibana *sensei*, Bêca, Alexandre e Yuki. Meu intuito inicial era entrevistar um contingente muito maior de pessoas, no entanto cada entrevista demorou muito tempo para ser realizada. Os principais motivos foram a falta de tempo de meus interlocutores e a dificuldade de locomoção na cidade. Entretanto, consegui realizar entrevistas com praticantes em diversas posições na hierarquia. Desde o nível mais alto, com Someya *Sensei*, até Yuki, que ainda não utiliza o bogu. Heiji Kariya e Nilton Nezuka foram interlocutores de muita valia nos momentos de confraternização do grupo, visto que grande parte das histórias e comparações que fizemos partem das discussões das histórias e da filosofia nativa que estes dois praticantes traziam para as conversas informais no bar. Nezuka possui um conhecimento vasto sobre a filosofia do *kendo* e sobre as histórias do grupo, que muito nos ajudou a pensar as questões acerca da prática.

Tendo em vista que a minha experiência e minha postura como praticante influenciaram não apenas no modo de conduzir a pesquisa quanto na concepção do *kendo* como um tema de pesquisa, segue uma reflexão da minha trajetória como *kendoka* e uma reflexão acerca da escolha da temática de pesquisa. Já havia praticado outras artes marciais antes do *kendo*: *karate*, *judo* e *kung fu*. Pratiquei *judo* e *kung fu shaolin* do norte ambos por aproximadamente dois anos, de 1995 a 1997, de 2005 a 2007, respectivamente. O *judo* marcou meu primeiro contato significativo com as artes marciais japonesas, o conhecimento que adquiri sobre hierarquia, etiqueta, filosofia nesta arte marcial serviu como substrato para o ulterior ingresso no

kendo. Comecei a treinar *judo* com nove anos de idade, mas aos doze anos acabei sendo obrigado a parar por ter me mudado para uma cidade no interior de Goiás onde não havia tal prática. Retomei os treinamentos de *judo* aos 19 anos por um curto período antes de começar a praticar *kendo*.

Este capital inicial marcial e esportivo foi indispensável também para que eu superasse as provas do *kendo* e me situasse, tendo em vista que são práticas periféricas. Quando ingressei no *kendo*, já havia passado por um processo de iniciação no *judo*. Lá para os idos de 1995 aprendi não apenas a arremessar adversários ao solo, mas como ser *judoka* – como me comportar na academia, como fazer reverência, ter respeito ao *sensei*, não questionar os comandos de superiores, etc. John Donohue constatou que as tradições marciais japonesas (conhecida como *budo*) têm estruturas sociais semelhantes. Segundo o autor:

*Modern **budo**, which evolved from the martial techniques of feudal Japan, was not only affected stylistically by these classical techniques, or **bujutsu**, but also adopted a form of organization that closely reflected the hierarchical, corporate structure of Japanese social and political organization³³.*

Esta estrutura corporada é, segundo Donohue, a estrutura familiar japonesa da época feudal, esta estrutura chama-se *dozoku*, organiza-se em linhagens. Então, aprendi a ser *judoka*, e neste processo aprendi, também, o que faz o *judo* e o *kendo* comunidades de prática periféricas, na constelação de prática do *budo*. As duas práticas compartilham raízes históricas comuns, tem empreitadas similares, usam artefatos em comum, têm discursos similares. Segundo Wenger, apenas um destes motivos seria suficiente para elencar duas práticas como uma constelação de prática³⁴. As artes marciais podem ser pensadas em um campo em que se disputa praticantes. As estratégias de cada prática seriam distintas, o *judo* é mais praticado que o *kendo* no Brasil porque possui um capital de visibilidade muito maior do que o *kendo*, por ser um esporte olímpico e talvez até pelas estratégias de divulgação da prática. O *jiu-jitsu*, por exemplo, que é mais popular ainda possuiria um capital de visibilidade muito maior por estar fortemente presente na mídia, nos eventos de MMA principalmente. O meu capital marcial adquirido no *judo* também foi indispensável para que eu entendesse as exigências nos treinamentos sem um

³³ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 33.

³⁴ Discutiremos esse conceito no primeiro capítulo.

“choque cultural” que provavelmente me faria desistir, porque esta é justamente a razão pela qual muitos abandonam a prática. Nos primeiros momentos de engajamento na prática, entram em choque as noções pré-concebidas dos neófitos acerca da prática e as prática em si. Nos primeiros momentos de contato com a prática, os novatos são submetidos a uma disciplina e a uma vigilância maior do que a dos membros plenos. A exigência de obediência ao comando do *sensei* e do veterano sem demandar explicações sobre as razões dos comandos ou exercícios propostos, exigência de continuar treinando independentemente ao cansaço físico que se está experimentando, aceitar ser criticado ou ser punido fisicamente por falhas (técnicas ou não), a exigência de se enfrentar as punições impostas pelos oponentes mais fortes, etc. As identidades adquiridas nas comunidades de prática de esportes, outros fazeres ou lutas ajudam a superar os desafios impostos e também a construir as técnicas, as categorias e a percepção que as práticas exigem. Por outro lado, certas experiências esportivas podem moldar de maneira diferenciada os corpos e gestos, dificultando o aprendizado do *kendo* da forma como considerado adequado pelo grupo. Esta forma de inserir os iniciantes de maneira que não experimentem a prática plenamente temporariamente para que aprendam os rudimentos da prática é justamente a ideia de *legitimate peripheral participation*.

Geralmente, os que começaram a praticar *kendo* já adultos e perduram treinando já praticaram algum outro tipo de prática marcial japonesa anteriormente. Tanto em Curitiba quanto em São Paulo encontramos muitos praticantes que já haviam treinado algum outro *budo*, como: *karate*, *judo*, *aikido*. O *kendo* não goza da mesma popularidade e difusão destas outras práticas e mantém um currículo rígido, exigente e monótono. John Donohue também achou o treinamento do *kendoka* iniciante monótono: “*The monotonous practice of suburi and kirikaeshi were the dominant themes of my early apprenticeship in the way of the sword. Although very tiring, such activity is also very boring. I found it extremely difficult to stay focused on the task at hand*”³⁵. Essa monotonia não é apenas um julgamento ou uma constatação do etnógrafo, mas passar por essa fase do treinamento faz parte da construção da identidade e do pertencimento do *kendoka*. Em algumas academias, como em Curitiba, ou no *Mie*, em São Paulo, essa fase periférica de participação é

³⁵ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 123.

alongada, com o intuito de preparar e avaliar melhor os membros antes de passarem ao estágio de pertencimento pleno (*full membership*). Estes modos de participação constituem também a construção da identidade do *kendoka* e há várias maneiras de participar.

Comecei a praticar *kendo* em Curitiba, no segundo semestre de 2005, entre agosto e setembro, ao final do segundo ano de graduação em História. Não me recordo exatamente quando comecei a considerar o *kendo* como um tema de pesquisa, mas desde o início pensava a prática a partir dos pressupostos das ciências humanas, adquiridos através do curso de história. Como me interessava por religiosidades, a ideia que tive inicialmente foi de investigar as reminiscências de religiosidade que observei no *kendo*, particularmente o seu imbricar com o zen budismo. A minha situação como praticante trouxe vantagens para me inserir em campo, mas por dominar os códigos de conduta da prática fui privado da valiosa ferramenta de pesquisa que constitui o distanciamento.

O estranhamento causado pelo primeiro contato com o campo é uma ferramenta valiosa que alguém nativo, ou já “nativizado”, como eu, é impossibilitado de utilizar, visto que muito já se tornou óbvio e natural para mim. Infelizmente este óbvio passa despercebido. Contudo, como já foi apontado, minha aproximação com os interlocutores da pesquisa foi muito fácil. Quase não enfrentei barreiras e ganhei a confiança dos sujeitos rapidamente. Mesmo havendo uma fronteira étnica, entre mim e os interlocutores da pesquisa, que são praticamente todos nipo-brasileiros, consegui atravessar a falta de confiança e o fechamento do grupo étnico através do domínio das formas de interação apreendidas por mim através do *kendo*. Se por um lado, o pertencimento à comunidade de prática investigada cria campos de invisibilidade para os processos de construção da identidade de participação nos estágios iniciais e periféricos da prática, por outro, pudemos perceber as nuances da negociação de identidade na prática encarnada nas performances dos sujeitos, principalmente no âmbito corporal. Pudemos também perceber diversas formas de pertencimento que diferem das representações reificadas nos discursos oficiais sobre a prática. O choque cultural dos primeiros contatos com uma prática que utiliza diversos objetos comuns às práticas da comunidade de prática dos nipo-brasileiros foi com certeza minimizado, mas as nuances entre as academias de diferentes localidades me saltaram aos olhos.

O distanciamento também possibilita entrar e sair livremente do universo pesquisado, já que não há maiores laços que possam causar consequências graves. Pela não aceitação do pesquisador por parte dos interlocutores, ou por consequências pelo afastamento nos momentos necessários ao processo de pesquisa. Ou seja, embora tenha presenciado conflitos entre membros de posições hierárquicas distintas não poderei explorá-los da maneira como gostaria devido aos vínculos causados pela minha aproximação excessiva ao objeto pesquisado. Esse talvez seja o ponto fraco deste trabalho, que não é evidenciado também no trabalho de Lourenção e de Donohue. Enfatizamos a negociação de status dentro da comunidade de prática, mas o campo de invisibilidade de nossa análise estará nos conflitos observados em campo. Isto também é um problema ético, não utilizarei relatos de conflitos contados em conversas particulares, porque pode expor ou prejudicar os interlocutores desta pesquisa. Este processo de utilizar as ferramentas teóricas e metodológicas da antropologia para se perceber a dinâmica social é um esforço constante de reflexão e um exercício do olhar que visa a construção de um pertencimento periférico, o pertencimento como antropólogo. Acredito que não ter me filiado ao Bunkyo foi uma estratégia acertada nesse modo de participação periférica. Fui identificado como *kendoka*, mas como um praticante diferenciado, que está no *dojo*, ora observando, ora participando dos treinos, ora entrevistando, etc.

Pudemos perceber também a construção da identidade de *kendoka* nos âmbitos externos ao *dojo*, aos treinos. O *kendo* não está apenas no universo dos treinos e das competições, mas como o boxe descrito por Wacquant envolve a vida da pessoa em torno da prática. Principalmente quando o indivíduo que estamos observando é um praticante que construiu ou busca construir uma identidade de atleta da seleção brasileira. Para ser um atleta da seleção não basta apenas treinar desde a infância três vezes por semana, o envolvimento e a preparação devem ser muito maiores, o que constrói um outro tipo de identidade. Loïc Wacquant descreve como o boxeador gerencia sua alimentação, libido, sua energia e suas relações sociais de maneira racional e matemática, santifica seu corpo segundo os padrões estéticos do *socius*, segundo o autor:

Finalmente, o salão de boxe é o vetor de uma desbanalização da vida cotidiana, porque ele faz da rotina e da remodelagem corporais o meio de acesso a um universo distintivo, em que se misturam aventura, honra masculina e prestígio. O caráter monástico, senão penitencial, do "programa

de vida" do pugilismo faz do indivíduo sua própria arena de desafio e convida-o a descobrir a si mesmo, ou melhor, a produzir a si mesmo³⁶.

O *kenshi* também produz a si mesmo, através da dedicação, do esforço, do sacrifício e do ignorar dos limites autoimpostos por sua consciência. Isso vai construir um corpo outro, mas também um espírito outro e uma mente outra. O *kendo* produz é um sujeito que tem no desafio e no enfrentamento o objetivo da autossuperação. Pouco a pouco os sujeitos aprendem os dizeres que norteiam o seu fazer, como as ideias: de duelo de vida ou morte, situação em que não é possível recuar e deve-se enfrentar o desafio com convicção e coragem; de espada para a vida e espada para a morte, antigamente se treinava para matar, atualmente se treina com o intuito do autoaprimoramento aplicado a vida como um todo. É através da filosofia mítica, da noção de autoaprimoramento através do treino e da moralidade que o sujeito acaba por vivenciar a autoprodução de si.

O processo de treinamento de base no *kendo* baseia-se na repetição, repetem-se exercícios específicos para adquirir firmeza, flexibilidade, sincronia e velocidade. Com o passar dos anos, os movimentos tornam-se instintivos, o que lembra muito pouco o processo pelo qual se aprende tais técnicas. Como dissemos, aprende-se através da repetição e da concentração em ações específicas que compõem os movimentos. Esse é o processo pelo qual passam meus interlocutores iniciantes no Bunkyo e pelo qual passei em Curitiba. A fase inicial de treinamento é caracterizada pela execução apenas de movimentos repetitivos no ar, ou acertando os veteranos estáticos. Apenas se começa a lutar após o domínio da base, o intervalo de tempo que caracteriza essa fase do treinamento varia entre as academias e também conforme os seus respectivos contextos no momento. Passei de 2005 a 2007 treinando apenas os fundamentos, sem o equipamento de proteção. Atualmente, os praticantes começam a utilizar a armadura em aproximadamente seis meses. Meu *sensei* prolongou esta fase de aprendizado por acreditar que quanto maior o treinamento de base melhor seria o *kendo* desenvolvido posteriormente. Todo esse processo se dá dentro do *dojo* e na interação com os praticantes mais experientes e o *sensei*. Na academia, o iniciante é monitorado praticamente 100% do tempo, por um veterano ou pelo *sensei*.

³⁶ WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 32.

Em outubro de 2007 comecei a utilizar o equipamento de proteção, a esta altura já estava totalmente envolvido com o *kendo* e também transformado por ele. Como dissemos acima, no *kendo*, assim como no pugilismo, o sujeito é levado a produzir a si mesmo, seu corpo, sua mente, seu espírito. Segundo Wacquant, “(...) o boxe é uma atividade que parece estar situada na fronteira entre natureza e cultura, no próprio limite da prática, e que, no entanto, exige uma gestão quase racional do corpo e do tempo, de fato extraordinariamente complexa (...)”³⁷. Durante os treinamentos meu *sensei* sempre associou o comportamento nos treinos ao comportamento no mundo e vice-versa. Ou seja, segundo os mestres e praticantes mais antigos é possível observar o “caráter” da pessoa por suas performances em treinamentos, lutas ou no cerimonial. O praticante é estimulado a reproduzir o que se faz nos treinos em sua vida. Se nos treinamentos se é dedicado não há porque não ser dedicado no trabalho ou nos estudos, se nos treinos se obedece as regras de etiqueta não há porque não obedecê-las fora do *dojo*. Por outro lado, se a pessoa for impaciente dificilmente será paciente nas lutas ou treinos, se for concentrada será também no treino, etc. Minhas noções de dificuldade e esforço são outros aspectos que acredito terem sido transformados pela prática do *kendo*. No *kendo* encontrei dificuldades e desafios muito maiores do que estava acostumado a enfrentar, mas que puderam ser superados através do estudo, do treinamento e do esforço. O *kendo* me mostrou outro mundo, um mundo de treinamento eterno, onde sempre é possível se aperfeiçoar e também se esforçar mais. Segundo Wacquant:

Enfim, tornar-se boxeador é apropriar-se, por impregnação progressiva, de um conjunto de mecanismos corporais e de esquemas mentais tão estreitamente imbricados que eles apagam a distinção entre o físico e o espiritual, entre o que emerge das capacidades atléticas e o que diz respeito às faculdades morais e à vontade³⁸.

Estes esquemas imbricam, diluem, engolem as distinções que separam a moral, o físico, o mental, o espiritual em domínios distintos. Esta citação explica porque considero que o *kendo* me tornou uma pessoa melhor. Mais dedicado, mais corajoso, enfim uma série de virtudes que se é possível adquirir quando se entra no caminho da espada, pois *kendo* significa caminho da espada. Esta é a visão que eu tenho de minha experiência na prática, que é compartilhada também pelos meus interlocutores, mas de maneiras diferentes. Este é um entre outros testemunhos que

³⁷ Ibidem, p. 34.

³⁸ Idem.

redigimos nessa dissertação, contudo ele é diferente de todos os outros testemunhos. De fato cada depoimento ou entrevista produzido, de maneira conjunta aos interlocutores desta pesquisa, é única e traz relatos de suas experiências. Todavia, o depoimento que apresento aqui difere porque foi elaborado também a partir de teorias sociológicas, há também análises feitas pelos interlocutores desta etnografia, mas nenhuma delas parte do pensamento sociológico de Bourdieu, Wacquant, Mauss, Barth, Pitt-Rivers ou Wenger. Este é mais um testemunho nativo, mas um testemunho pensado a partir das noções de habitus, de comunidade de prática, de técnicas do corpo, das fronteiras étnicas, etc. Oscilo, ora me aproximando, ora me distanciando de meus interlocutores praticantes. É justamente através deste movimento que construímos esta etnografia, que construímos o sujeito e o objeto para depois eclodi-los. Buscamos construir esta etnografia no meio termo entre a observação e a participação, entre o teórico e o sensível.

Por outro lado, tanto a citação de Wacquant, quanto o meu depoimento apontam para o tornar-se algo – boxeador ou *kendoka* – que é, nada mais nada menos, uma transformação da identidade a partir de um engajamento em uma prática. Trago detalhes de minhas impressões e do meu envolvimento com o *kendo* porque apresento minha trajetória e minha forma de pertencimento e minha identidade como praticante. Muitas nuances do que acontece durante os treinamentos ou competições não são percebidas de um olhar de sobrevoos, à distancia. É muito difícil captar o estado de espírito de um *kendoka* apenas observando. Passei um bom tempo apenas observando os treinamentos no Bunkyo, se por um lado captei bem a estrutura geral dos treinos – que varia muito pouco – dificilmente consegui apreender algo além de uma crítica da técnica observando os treinamentos a partir da arquibancada. Ao participar dos treinos pude perceber as dinâmicas das relações sociais estabelecidas através da luta e do treinamento. O que é avaliado na negociação do lugar dos sujeitos na comunidade de prática. A participação fez sentido também, em conjunto com a observação e as conversas antes e depois dos treinos. Muito do que é valorizado no Bunkyo é diferente de Curitiba, o que também enfatizou muito da particularidade das academias, em detrimento a uma visão mais estrutural do *kendo*. Finalizamos então a reflexão teórico-metodológica e partiremos agora para um resumo dos capítulos da dissertação.

1.3 A DISSERTAÇÃO

A dissertação se dividirá em quatro capítulos. Começamos o primeiro capítulo apresentando o conceito de comunidade de prática, que descreve comunidades organizadas em torno de um fazer. Nesse capítulo discutimos o papel da reificação e da participação como uma dualidade necessária na negociação de significado. Discutimos também a razão pela qual escolhemos o conceito de comunidade de prática em detrimento ao conceito de *habitus*. Apresentamos ainda os elementos que constituem uma comunidade de prática, sua dinâmica social, suas formas de conexão e contato com o mundo.

No segundo capítulo discutimos a história da imigração japonesa tendo como enfoque as associações na imigração na cidade de São Paulo. Nosso objetivo é descobrir quando eles estiveram no bairro da Liberdade e qual o contexto da distribuição dos nipo-brasileiros pela cidade, no entanto encontramos apenas referências acerca da ocupação do bairro até a segunda guerra mundial. A seguir, buscamos explicar e entender o que são e qual o papel das associações culturais japonesas na construção da identidade nipo-brasileira.

No terceiro capítulo, descrevemos o local e o contexto social onde se encontra o Bunkyo, o espaço físico do *dojo*, como a hierarquia encarna no espaço, como o cerimonial constrói um espaço de liminaridade durante o treino, que possibilita a disputa de posições na comunidade de prática e sobre como a ritualística constrói o espaço e o tempo do treino. Verificamos que há virtudes valorizadas pelo grupo que são apreendidas pelos sujeitos por um processo de participação periférica legitimada, no qual os neófitos participam periféricamente na prática, sendo incluídos aos poucos até atingir a identidade de membro pleno. As virtudes que delineamos encarnam nas performances dos *kendoka* e são capitais utilizados para mensurar os praticantes e estabelecer o status e as posições no grupo. Também descrevemos e analisamos os outros espaços e situações em que o grupo se reúne e negocia a empreitada que estabelece significado para o engajamento. Destes outros espaços, verificamos que o bar é um espaço privilegiado de aprendizado e de resolução de conflitos, porém a hierarquia se mantém nestes espaços, operando de maneira diferenciada da que observamos na

academia. Descrevemos também os campeonatos como práticas que estabelecem as fronteiras e o status entre as comunidades de prática de *kendo* e entre os sujeitos. Os campeonatos também ajudam a conectar as comunidades e a formar as constelações de práticas do *kendo*, que compreendem a coerência que encontramos entre o local, as comunidades de prática, e o global, grupos de comunidades de prática.

No quarto capítulo abordamos a forma de transmissão de conhecimento na prática como uma relação de troca reificada. Buscamos demonstrar que esta relação de troca depende da hierarquização dos sujeitos, onde há um que ensina e um que aprende. Contudo, a troca de conhecimento pode se tornar uma disputa. Verificamos que a honra, como delineia Pitt-Rivers e Bourdieu, é um capital kendoístico agenciado pelos sujeitos nas avaliações das performances dos sujeitos que estabelecem posições hierárquicas através de um processo de negociação.

2 CAPÍTULO 1 – KENDO COMO COMUNIDADE DE PRÁTICA

Os praticantes do Bunkyo residem dispersos pela cidade de São Paulo, não há um local – um bairro ou um gueto – específico que incorpora os limites do *socius*. Também não há participação exclusiva de membros de alguma etnia – apesar da predominância dos nipo-brasileiros – e não é o parentesco que estabelece os limites do grupo. Consideramos a delimitação do grupo (ou *socius*) como fugidia, ou seja, ela não é de maneira nenhuma dada. Grosso modo, o que define o pertencimento ou não ao grupo é a participação nos treinos, campeonatos e confraternizações. A partir desse problema, pensar o que constrói o Bunkyo e também o *kendo*, chegamos ao conceito de comunidades de prática, utilizado por Etienne Wenger, no qual uma prática é fonte de coerência de uma comunidade. Nas páginas seguintes vamos demonstrar como uma prática pode ser fonte de coerência para uma comunidade e, assim, nosso principal referencial teórico.

2.1 AS REIFICAÇÕES E AS NEGOCIAÇÕES DE SENTIDOS

Os treinos ocorrem nas terças e quintas, das 19h30min às 22:00h, e aos sábados das 10:00h às 12:00h. As confraternizações podem ser definidas em contraponto aos contextos de treinamento ou competição: nos dias de semana, é comum que os praticantes se dirijam após os treinos a uma lanchonete próxima do *dojo* para tomar cerveja e conversar; há também aniversários; eventos que visam à arrecadação de fundos; e festas diversas. Os treinamentos não ocorrem apenas nos dias estipulados, há treinos coletivos em campeonatos, seminários³⁹ e treinos intensivos⁴⁰.

³⁹ Os seminários podem ser técnicos ou teóricos. Os teóricos podem versar sobre a filosofia do *kendo*, sobre os quesitos dos exames de graduação ou sobre a arbitragem das lutas, que são feitas pelos próprios praticantes acima do terceiro nível de graduação. Os níveis de graduação vão do 1º ao 7º *dan*, há uma comissão avaliadora que observa a performance dos sujeitos em três ocasiões distintas além de uma prova escrita. As performances avaliadas são respectivamente: *kata*, luta e *kirikaeshi*. Sendo este último um exercício básico de treinamento em que se golpeia alternadamente a cabeça do companheiro de treino (que defende com a sua espada) e que só é avaliado até o 3º *dan*. A prova escrita segue o conteúdo divulgado na *homepage* da Confederação Brasileira de Kendo e

Os campeonatos são eventos de grande porte, reúnem praticantes de várias academias, por volta de 300, se for um evento regional, a até 700 pessoas, no campeonato brasileiro. Podem-se encontrar todas as faixas etárias participando das competições: jovens, crianças, adultos e idosos. Os praticantes dividem-se em categorias etárias e de graduação. Podemos observar que a coesão do *kendo* como uma prática unificada encarna nesses momentos de reunião e encontro: campeonatos, reuniões da Federação Internacional; visitas de praticantes a outras academias, regional, nacional ou internacionalmente; ou seminários de mestres japoneses a outros países. O que buscamos desenvolver nessa dissertação é que as performances dos praticantes nos embates (que se desenrolam nas competições) e nos treinos são variáveis importantes no estabelecer da hierarquia e do status social na prática. No que se refere às competições, nelas decorre um processo de negociação da memória das performances dos praticantes nos embates. Memórias que agregam ou desagregam valor aos sujeitos. Esse processo de negociação também ocorre em outros momentos, como treinos coletivos, treinos e seletivas da seleção brasileira, mas os campeonatos são eventos de maior intensidade neste tipo de produção de sentidos. Essa memória é reificada no processo de negociação da memória das performances. Assim, vamos discutir adiante os conceito de reificação e participação para pensar a negociação de sentido nas comunidades da prática em questão. Os conceitos de participação e de reificação são utilizados por Etienne Wenger⁴¹, na obra *Communities of practice: Learning, meaning, and identity*,

A negociação de sentidos envolve, desta forma, a interação de dois processos, de participação e reificação. Para o autor, “*Human engagement in the*

não apresenta um grande desafio para os praticantes. O *kata* seria uma série de movimentos coreografados realizados em duplas que representam dez lutas distintas. E a luta (ou *shiai*) é realizada com o intuito de demonstrar o domínio técnico do praticante e não há, nesse caso, uma disputa ou competição entre os lutadores. Quanto ao exame teórico, o candidato responde a cinco questões teóricas, apresentadas no site da CBK e a partir do teste para o 4º *dan* escreve um texto escrito previamente com a temática exigida. Na verdade o exame teórico é a parte mais fácil do exame de graduação.

⁴⁰ Os treinos intensivos (ou *gashuku*) são realizados geralmente em um final de semana ou feriado prolongado em que os *kendoka* (praticantes de *kendo*) se retiram, geralmente em um clube, para treinar de maneira intensiva (manhã, tarde e noite) durante o período do evento, geralmente dois ou três dias.

⁴¹ Mesmo pesquisando em um contexto diferente, Etienne Wenger desenvolve conceitos que ajudam a compreender a dinâmica da prática cotidiana de grupos sociais concretos como produtora de sentidos, por meio da negociação. Os conceitos utilizados pelo autor possibilitam entender tais comunidades no mundo, as formas de estabelecer fronteiras, de se conectar e também os processos de reprodução dos grupos.

*world is first and foremost a process of negotiating meaning*⁴². Os conceitos de participação e reificação formam, para Wenger, uma dualidade que se complementa. Como na negociação de sentido das lutas, que produz memórias, envolve a participação dos sujeitos no observar, contar, discutir e comentar as lutas, que são reificadas também nas histórias, comentários, julgamentos, críticas que são feitas das lutas. A própria participação resulta, então, na reificação, ou seja, na memória reificada nas próprias narrativas das performances dos sujeitos nas lutas. Para Wenger:

*In this book, I will use the term participation to describe the social experience of living in the world in terms of membership in social communities and active involvement in social enterprises. Participation in this sense is both personal and social. It is a complex process that combines doing, talking, thinking, feeling and belonging. It involves our whole person, including our bodies, minds, emotions, and social relations*⁴³.

A participação é um amplo processo social de experienciar e vivenciar o mundo, que não se encerra em engajar ou fazer alguma prática⁴⁴. *"In this sense, participation goes beyond direct engagement in specific activities with specific people. It places the negotiation of meaning in the context of our forms of membership in various communities. It is a constituent of our identities.*⁴⁵ Mas, não há participação sem reificação, *"(...) the distinction between them seems almost blurred. The use of language in face-to-face interactions is a good example. Words as projections of human meaning are certainly a form of reification.*⁴⁶ A participação, a experiência social de viver no mundo, não acontece sem um repertório compartilhado que vai desde a língua falada, até um conjunto de conceitos ou técnicas corporais. Para haver um embate, *shiai*, no *kendo* é preciso que os contendores e os árbitros compartilhem mais ou menos um repertório de técnicas consideradas válidas, das normas de etiqueta utilizadas nas quadras dos significados dos sinais com as bandeiras, etc. Eu considero também indispensável um terceiro elemento nesse quadro, uma plateia que julgará, comentará a atuação dos lutadores e dos árbitros. É somente dessa forma que a competição adquire seu pleno potencial de produzir sentidos, visto que sem o terceiro elemento periférico

⁴² WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 53.

⁴³ Ibidem, p. 55.

⁴⁴ Ibidem, p. 57.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, p. 62

não há uma negociação mais ampla de sentido que resulte num acúmulo de capital por parte dos contendores e também dos árbitros (visto que os erros e os acertos são também julgados pelos observadores e pelos lutadores, ainda mais com a proliferação dos vídeo).

O conceito de reificação significa, de maneira geral: fazer de uma abstração (ou ideia) uma coisa⁴⁷. Segundo o autor, *“We project our meanings into the world and then we perceive them as existing in the world, as having reality of their own”*⁴⁸. Uma luta é reificada porque utiliza regras, cerimônias reificadas – utilizadas para marcar o seu início e o seu fim, para sinalizar o ponto, etc. –, porque quando observada, comentada ou julgada reifica não apenas uma dada performance esportiva – uma boa ou má luta, uma vitória ou uma derrota –, e uma série de convenções – do gesto técnico que faz um ponto ou não, o que é uma falta, por exemplo –, de opiniões – sobre o que é um *kendo* bonito, como se deve lutar –, de expectativas – o que se espera que os competidores demonstrem –, de ideologias – virtudes e ideais que os praticantes chamam de aprimoramento do caráter e esperam que sejam demonstradas nas lutas. Por enquanto buscamos demonstrar que a negociação de sentido de apenas uma luta é um encadeamento de ações, práticas ou técnicas que envolvem a participação de não apenas os dois competidores, mas dos árbitros e dos observadores. Nesse exemplo, portanto, a reificação se consolidaria a partir das negociações de sentido dadas pelas performances de sujeitos em um campeonato ou mesmo um treino. Contudo, a reificação é resignificada ao adentrar em um contexto social diverso do qual foi produzido. Para fazer sentido, uma reificação deve ser interpretada, discutida ou apresentada e seus novos sentidos devem ser renegociados quando entendidos por um grupo de sujeitos, ou seja, precisa da participação. Para explicar essa dinâmica vamos entender um pouco mais a respeito dos campeonatos. Na fotografia abaixo, podemos observar um pouco da dinâmica de um campeonato:

⁴⁷ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 58.

⁴⁸ Idem.



FOTOGRAFIA 1 - CAMPEONATO SHOFUKAN
FONTE: O autor (2006)

Enquanto os dois *kenshi* (praticantes de *kendo*) lutam no primeiro plano, podemos ver em segundo plano os árbitros carregando as bandeiras vermelhas e brancas, no terceiro plano há várias pessoas assistindo e comentando esta ou outras lutas. Não podemos desconsiderar que há outras formas de participar dos campeonatos que não envolvem as lutas: como as brincadeiras infantis, a comilança durante os campeonatos é um evento à parte – nos campeonatos promovidos pelos *dojo* serve-se lanche (bolo, pão, café, suco) durante todo o evento, os organizadores são responsáveis pelo fornecimento de comida, que é feita e distribuída geralmente pelas mães, esposas de praticantes e mulheres *kendoka* –, o encontro com amigos e as conversas desinteressadas fazem parte do repertório destas práticas que não envolvem as lutas. Contudo, nosso enfoque principal é as negociações de sentidos das performances dos praticantes, visto que através dos sentidos negociados que se negociam as identidades de pertencimento e a hierarquia e as posições sociais nas e entre as comunidades de prática.

Para explicar o conceito de reificação buscamos fazer um recorte das que versam respeito das performances em lutas. Segundo Wenger, “*With the term reification I mean to cover a wide range of processes that include making, designing, representing, naming, encoding, and describing, as well as perceiving, interpreting, using, reusing, decoding, and recasting*”⁴⁹. É recorrente que após e durante os campeonatos se comente e se discuta as lutas, no entanto não se trata apenas das falhas de arbitragem, das estratégias, dos golpes e das competências dos lutadores.

⁴⁹ Ibidem, p. 59.

Durante os momentos em que não se está treinando ou lutando – nas confraternizações, em festas, no bar após os treinos, durante as trocas de roupas – há julgamentos e avaliações de performances passadas dos sujeitos nos treinos e nas lutas tanto de um passado distante (de vinte ou trinta anos atrás), quanto de um passado recente. Durante conversas com os mestres é comum que eles se refiram às suas performances em campeonatos mundiais, nacionais e regionais passados, durante a sua juventude. Constantino *sensei* – o não nipônico mais graduado do Brasil, possui 6º *dan*, cerca de 60 anos de idade e treina desde a adolescência – me narrou durante a festa despedida de Kenji Toida – 6º *dan*, cerca de 35 anos de idade, ex-membro da seleção brasileira e filho de Toida *sensei* – sua performance em um campeonato em Brasília quando tinha 15 anos de idade. A história versava sobre como ele ganhou utilizando manhas que não considerava como constituintes do “*kendo* correto” ou “*kendo* espiritual”. Durante as lutas Constantino se movimentou incessantemente, esquivando-se dos golpes aplicados pelos oponentes, e apenas atacava quando seus adversários paravam de se movimentar. Tal forma de lutar foi caracterizada como uma manha, um modo de lutar menor que não representa a forma correta de se lutar com a espada. Grande parte dessa ideia de “*kendo* correto” advém do modo como se luta com uma espada real, utilizando seu corte e evitando a lâmina do adversário como um todo. Portanto, esta noção carrega em si mesma a busca por uma técnica de utilizar a espada japonesa que é eficaz. O conceito de “*kendo* espiritual” carrega a ideia de que o *kendo* é um caminho de desenvolvimento do caráter (da pessoa) através do treinamento das técnicas do “*kendo* correto”, ao invés de atacar em um momento de distração e talvez cansaço do oponente, busca-se criar nele o medo, a surpresa, a confusão ou a indecisão e atacá-lo nesse momento de brecha mental ou “espiritual”. Contudo, se a estratégia de cansar, confundir ou provocar o oponente através da movimentação é “briga de galo” ou “*kendo* correto” é uma questão de negociação do seu significado nas performances. Leva em conta as histórias destas performances e suas interpretações. O sentido dos conceitos reificados, “*kendo* correto” e “briga de galo”, é negociado pelos sujeitos através de sua participação nas análises realizadas em conjunto das performances em lutas e treinos.

A reificação das performances dos sujeitos sobre a forma de narrativa é efetivada por praticantes em todos os níveis hierárquicos e técnicos, os neófitos são rapidamente inseridos nessas rodas de discussão. O termo negociação representa

bem essas formas de socialidade, visto que o sentido atribuído às lutas e às suas partes – os golpes, as estratégias, as técnicas (pensados como cenas ou jogadas) – não é dado, mas é negociado (estabelecido, discutido) durante as rodas de discussão que podem ser compostas por sujeitos de quaisquer níveis hierárquicos e em qualquer combinação possível⁵⁰. Segundo Wenger, “*I intend the term negotiation to convey a flavor of continuous interaction, of gradual achievement, and of give-and-take*”⁵¹. O conceito de negociação, portanto, leva em consideração que não há uma predominância dada do sentido autorizado, a hierarquia e o pertencimento a uma academia específica. O jogo de poder que é reificado de diversas maneiras – desde o ambiente informal das conversas até a formalidade das cerimônias de abertura, fechamento e premiação dos campeonatos – pode ser pensado também através dos conceitos de campo, capital e habitus de Pierre Bourdieu e de Loïc Wacquant. Estes conceitos articulados à ideia de reificação podem trazer mais dinamicidade à análise que buscamos construir.

2.2 OS CAPITAIS KENDOÍSTICOS NO CAMPO

As ideias de capital, campo e habitus nos ajudam a levar a posição hierárquica dos sujeitos em consideração ao analisarmos a negociação de sentido das performances dos praticantes. A posição dos sujeitos na hierarquia agrega valor às falas, opiniões e pensamentos deles sobre as performances dos praticantes, no entanto não é verdade que a opinião, a fala, a análise ou o julgamento de alguém superior hierarquicamente sejam imediatamente sobrepostos aos proferidos por alguém inferior. Isso é válido mesmo se pensarmos que os sujeitos em questão estejam nos limites opostos da escala hierárquica – um esteja no ponto máximo e o outro no ponto mínimo, ou seja, um *sensei* em conversa com um iniciante. Mesmo o iniciante mais inapto pode ter sua opinião ouvida e acatada, assim como ele também

⁵⁰ As rodas de conversa podem ser formadas por sujeitos de nível baixo, médio ou alto, mas também podem ser constituídas por sujeitos de variados níveis, em qualquer combinação de variação de níveis.

⁵¹ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 53.

pode acertar o maior dos mestres – e isso algumas vezes acontece mesmo. Segundo Bourdieu e Wacquant:

(...) el valor de una especie de capital (por ejemplo, el conocimiento del griego o del cálculo integral) depende de la existencia de un juego, de un campo donde tal competencia pueda ser utilizada: una especie de capital es aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia, y por tanto existir en el campo en consideración, en lugar de ser considerado una cifra desdeñable⁵².

Quando dizemos que um sujeito detém tal posição social (ou status), queremos dizer que ele detém um determinado capital kendoístico. Tal capital seria determinado não pela soma, mas pela utilização em determinados momentos de um rol de outros capitais, entre eles: o capital técnico; o capital de vitórias; o capital de virtudes morais; o capital da graduação; o capital familiar; e o capital *dojo*. O que definimos como capital técnico é a habilidade ou eficácia da técnica dos praticantes mensurada em campeonatos ou treinos, principalmente a capacidade de vencer lutas. O capital de vitórias é o histórico de vitórias dos praticantes em campeonatos, difere do capital técnico porque alguém pode ser considerado fraco ou tecnicamente ruim e mesmo assim vencer⁵³, todavia uma vitória em um campeonato mundial tem peso muito maior do que uma vitória em um campeonato regional. O capital das virtudes é demonstrado principalmente nas performances em lutas ou do *reigi* (etiqueta cerimonial)⁵⁴. A graduação é um capital largamente utilizado para demarcar poder, é a visão institucional, é o capital mais reificado que trazemos a tona. Foi-nos relatado, por um *sensei* que participa das reuniões da Confederação Brasileira de Kendo (CBK), que é usual por parte dos mestres de 7º *dan*⁵⁵ calar os praticantes de

⁵² BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. ***Una invitación a la sociología reflexiva***. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005, p. 152.

⁵³ Existe o que os praticantes chamam de manhas, técnicas geralmente consideradas feias (e até mesmo covardes) que possuem grande eficácia nas lutas. Geralmente estas técnicas envolvem algum tipo de finta ou defesa, que representam, geralmente, falsidade (falta de honestidade) e covardia, respectivamente.

⁵⁴ Em campo pudemos observar a predominância da valorização de três virtudes: coragem, garra e respeito. É possível elencar um número maior de virtudes valorizadas, como honestidade e humildade, mas acreditamos que elas sejam desdobramentos das três já elencadas. O que consideramos importante não é classificar as virtudes limitando o possível, mas apontar algo como uma topografia das virtudes, regiões ou acidentes geográficos em torno dos quais os sentidos gravitam. Estas virtudes são muito pouco citadas ou elencadas pelos praticantes, mas pudemos identificá-las como algo em torno do qual as reificações sobre as performances gravitam.

⁵⁵ O 7º *dan* é o ápice da hierarquia no Brasil, o maior grau possível é o 8º *dan*, mas a grande maioria dos que compõe esse contingente está no Japão, sabemos que há um *sensei* desse grau nos Estados Unidos e que a Coreia realiza tais exames independentemente. Os mestres de 8º *dan* são praticamente inatingíveis, dotados de percepção e habilidade muito acima dos mestres de 7º *dan*.

nível inferior exigindo que apenas os que detenham tal nível tenham o direito de fala. Mesmo assim, é possível que os detentores de cargos na CBK tenham sua voz ouvida. O nível de 7º *dan* limita a participação de praticantes de nível inferior, mas não a impossibilita. Outras formas de capitais podem ser utilizadas como armas para garantir a participação no comando político do *kendo* brasileiro. As vitórias nos campeonatos, principalmente nos campeonatos mundiais, constituem um importante capital nesse campo e os praticantes detentores de tal capital têm maior facilidade para atingir o sétimo nível, mesmo que seu capital técnico não seja considerado tão alto durante o exame de graduação. A crítica ao *kendo* alheio e a fofoca são os meios pelos quais o capital técnico e o capital das virtudes se reificam, ou seja, o ato de narrar é um processo de negociação que reifica o capital. No entanto, tais capitais só podem existir se houver um consenso de pelo menos alguma parte do *socius* de que tal pessoa ou tal grupo detém determinado capital.

Um praticante almeja uma determinada posição no *dojo* – pertencer ao grupo que senta à frente, os líderes da academia – se tiver o apoio dos que estão acima sentará à frente e deterá uma posição reificada no cerimonial de abertura e fechamento dos treinos considerada de destaque, mas será questionado ou criticado – pelo menos quando não está presente – pelos seus pares e pelos que ocupam um lugar menor na hierarquia; por outro lado, se detiver o apoio apenas dos que estão abaixo, poderá ter uma posição de destaque nos treinamentos que não será representada na escala hierárquica. Esta situação emblemática pode ocorrer dessa maneira, mas o mais usual é que se consiga o apoio de praticantes em posições hierárquicas diversas utilizando capitais diversos, devido à importância que cada um dá a cada capital. Alguns praticantes valorizam o capital das virtudes acima de tudo, outros valorizam o capital técnico (e possivelmente o das vitórias), outros dão valor à graduação, etc. As redes de relações pessoais e as redes de parentesco são também fonte de poder e influência. O capital adquirido por familiares, geralmente família nuclear ou grupos de irmãos, e por membros de um mesmo *dojo* também são e podem ser utilizados como arma nos jogos de poder⁵⁶. A fama de um *dojo* precede seus praticantes e muitas vezes ela é suficiente para intimidar os oponentes. As

Existem dois praticantes brasileiros que tentam esporadicamente tal teste, mas nunca obtiveram êxito. Em 2014, Roberto Kishikawa, praticante brasileiro residente em Hong Kong foi o primeiro não japonês a obter o 8º *dan* no Japão.

⁵⁶ Bourdieu prefere a ideia de jogo e Wenger de negociação, vamos nos ater ao uso conceitual de negociação de Wenger que é importante no seu esquema teórico.

ideias de campo e de capital são ferramentas teórico-metodológicas interessantes para se pensar os jogos de poder no *kendo* brasileiro, paulistano e no Bunkyo *dojo* e agregam complexidade à ideia de negociação de Etienne Wenger.

Os sete capitais elencados acima também são levados em consideração durante a avaliação ou julgamento dos pontos nas lutas. *Kenshi* consagrados por seu capital técnico e capital de vitórias (reificados) têm maior possibilidade de ter seus golpes avaliados como *ippon* (ponto válido). Essa negociação pode acontecer no momento da luta, visto que uma rápida avaliação da competência técnica de um praticante por parte dos juízes pode contribuir para o validar de golpes duvidosos. Em todos os campeonatos temos diversos exemplos deste fato, golpes de *kendoka* consagrados muitas vezes erram o alvo e ainda são validados pelos três juízes. Além do capital kendoístico, muitas vezes a velocidade e a potência das técnicas (que compõem o capital técnico do *kendoka*) confundem os sentidos dos avaliadores. A visão e a audição são os sentidos utilizados pelos juízes para avaliar os golpes, na execução das técnicas deve-se acertar as áreas corretas na armadura do adversário, utilizando a força do corpo, o *ki* e a técnica correta de corte ou estocada. Tudo isso deve ser percebido em décimos de segundos. Todos esses três componentes são avaliados tanto através da visão quanto da audição: o *ki* é energia, espírito, intenção, apreendido principalmente através do grito (*kiai*) que deve acompanhar os golpes, mas que também são avaliados pela da visão por meio da intensidade do golpe; o corpo (*tai*) é percebido também através dos dois sentidos, pelo barulho do pé colidindo com o chão no momento do golpe (*fumikomi*) e por intermédio do movimento contínuo do corpo no momento da batida; a espada (*ken*) também possui um som específico e deve-se acertar com a região próxima à ponta, como lado que se convencionou como corte (o oposto a um barbante chamado *tsuru*). Como já dissemos, nas lutas tudo se passa muito rápido, para um olho destreinado (e um ouvido também) é muito difícil enxergar os pontos e os golpes em uma luta, prever o golpe que está por vir faz parte da percepção do mesmo. Isso se dá através da leitura da linguagem corporal dos lutadores, que buscam oportunidades para atacar. Alguns praticantes, ao reclamar da arbitragem, falam: “Só se vê o que se sabe fazer.” Apenas através do conhecimento das formas e das oportunidades e do tempo nos quais é possível executar uma técnica é que se pode percebê-la. Observar também é uma técnica do corpo. Abaixo podemos ver um exemplo de *ippon* (golpe válido) no qual o *habitus* é imprescindível para se percebê-lo:



FOTOGRAFIA 2 - NUKI DO
FONTE: O autor (2013)

Na fotografia acima vemos um exemplo de golpe simultâneo, tal tipo de golpe não é considerado válido, mas diferenças de frações de segundo ou falhas em um dos golpes garantem a vitória de um dos competidores. Na fotografia, o competidor de costas, com a fita vermelha acertou o ponto, porque o outro errou a distancia, atacando com o meio da espada. Pode-se notar nesta fotografia o impulso e a intensidade do golpe no corpo do praticante e na maneira pela qual a espada enverga ao acertar o corpo do adversário. Os conceitos de campo, capital e habitus nos ajudam a entender as disputas de poder e a dinâmica social num dado espaço que é social. O que não salientamos ainda é que os capitais também são adquiridos socialmente: através do pertencimento a um determinado *dojo* ou família, através das vitórias em campeonatos, através dos exames de graduação e também através do treinamento. O treinamento é um dos principais fatores que garantem a coesão do grupo porque ele é o trabalho pelo qual se acumula o capital kendoístico, principalmente o capital das virtudes encarnadas e o capital técnico. Segundo Bourdieu e Wacquant:

Todas las capacidades y disposiciones que concede liberalmente a su "actor" abstracto —el arte de estimar y aprovechar ocasiones, la habilidad de predicción mediante una especie de inducción práctica, la capacidad de apostar por lo posible contra lo probable para un riesgo medurado, la propensión a invertir, el acceso a información económica, etc.— sólo pueden ser adquiridas bajo condiciones sociales y económicas determinadas. De hecho, son siempre una función del propio poder en, y sobre, la economía específica⁵⁷.

⁵⁷ BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005, p. 184.

Mesmo o capital familiar ou capital *dojo* dependem do acúmulo do capital técnico e do capital das virtudes, já que a fama, o reconhecimento, de um desses dois grupos vêm do capital técnico e das virtudes acumulados coletivamente. Assim, o capital kendoístico é o acúmulo mediante treinamento de capitais determinados através da imersão em grupos que detém capitais sociais acumulados através do trabalho coletivo. Os capitais kendoísticos seriam o resultado (pelo menos o resultado desejado) do treinamento. O acúmulo, principalmente quando pensamos no acúmulo das famílias ou das academias ao longo de gerações, pressupõe uma temporalidade. O acúmulo de capital kendoístico é o acúmulo do produto do seu trabalho, que é o treino, em um determinado tempo. O *habitus* adquirido mediante a prática possibilita a habilidade de prever os movimentos e de reagir de acordo com eles, nas situações de luta, buscando o ponto e no campo das relações sociais – no qual a utilização estratégica dos capitais kendoísticos e do *habitus* que corresponde à etiqueta e ao *modus* de comunicação utilizado pelo *socius* (não formalizado, que inclui desde o tom de voz, à linguagem gestual, olhar, postura, etc.). Entre o treino e o capital há um hiato, o capital não é apenas treino acumulado. Utilizamos, assim, o conceito de reificação para pensar o processo pelo qual a participação dos sujeitos se torna capital. Segundo Etienne Wenger:

*Reification can take a great variety of forms: a fleeting smoking signal or an age-old pyramid, an abstract formula or a concrete truck, a small logo or a huge information-processing system, a simple word jotted on a page or a complex argument developed in a whole book, a telling glance or a long silence, a private knot on a handkerchief or a controversial statue on a public square, an impressionist painting of a butterfly or a scientific specimen in an entomological collection*⁵⁸.

Como já dissemos anteriormente, as performances dos praticantes em treinos e em campeonatos são reificadas, através de processos de negociação. As reificações são variadas: troféus, medalhas, fotos, vídeos, cerimônias, certificados e as diversas formas de histórias e narrativas contadas ou escritas pelos sujeitos⁵⁹. Até mesmo os pontos julgados válidos pelos juízes são reificações. Elas

⁵⁸ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 60.

⁵⁹ O Facebook se tornou uma ferramenta de difusão a nível mundial das reificações, as fotos e vídeos capturados nas competições são muitas vezes postadas em tempo real. Destas reificações, as fotografias da cerimônia de premiação e dos grupos portando medalhas são as que mais prefiguram. As fotografias das confraternizações pós-treino estão em segundo lugar no rol das reificações publicadas no facebook, ela atestam a frequência nesses eventos e também nos treinos, reificam a principal fonte da identidade de pertencimento aos grupos.

representam e dotam de significado as performances dos sujeitos. Os campeonatos são momentos privilegiados de confecção dessas reificações, pois reúnem, de maneira considerada legítima, grande parte da totalidade de praticantes e academias, ou representantes do *kendo* dos diversos países em que se pratica, como no campeonato mundial. Nas competições se negocia a produção da memória coletiva das performances dos praticantes nos embates. Nos treinos também ocorre essa produção de memória, mas o treino é geralmente privado e a competição é sempre pública. O treino é privado quando treinam apenas praticantes de uma dada academia e os visitantes habituais. O treino público é o treino da seleção, treinos após os campeonatos que reúnem praticantes de diversos *dojo*. O que buscamos dizer com a dicotomia público e privado, é que no primeiro as reificações são negociadas de uma maneira ampla dentro da comunidade dos praticantes levando em consideração as disputas por poder entre academias em um campo nacional, no segundo caso, a negociação de sentido das performances dos praticantes é reificada apenas no âmbito da academia, as disputas de poder são disputas por espaço no campo do *dojo*.

A dinâmica da economia dos capitais kendoísticos no campo brasileiro ou paulistano só faz sentido quando entendemos o conceito de reificação. As performances dos praticantes são reificadas e nesse processo inscrevem ou encarnam as memórias destas performances. Segundo Wenger, *“Most human activities produce marks in the physical world. These marks are vestiges. They freeze fleeting moments of engagement in practice into monuments, which persist and disappear in their own time”*⁶⁰. Se o termo monumento pode parecer a princípio inadequado, o autor está se referindo à materialização da memória em monumentos, o que é justamente um processo de reificação. Nos campeonatos, há sim a produção de monumentos: os troféus, as medalhas, os certificados (de graduação ou que acompanham a premiação). Entretanto, não é a inscrição ou o encarnar das performances nos objetos que nos chamaram a atenção para a questão levantada pela última citação, mas que a reificação dessa memória, encarnada em objetos, nos discursos ou nos corpos dos sujeitos instauram uma temporalidade específica

⁶⁰ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 60.

através da negociação desse reificar. Negociação esta que é o próprio processo de cristalização das abstrações nos objetos e nos corpos.

Nos *dojo* e nas casas dos praticantes podemos encontrar estes monumentos dispostos, como parte do mobiliário. Na casa de Toida *sensei*, mestre do *Seibukan dojo*, há um cômodo dedicado quase que totalmente aos troféus e certificados. Ronaldo Omasa me mostrou em sua casa, quando estive lá para entrevistá-lo, o certificado do prêmio de *fighting spirit* que recebeu no campeonato mundial de 2012. Eu seu quarto também havia inúmeros troféus e medalhas. Na fotografia abaixo, de Toida *sensei* em seu *dojo*, podemos observar vários desses certificados ao fundo, alguns datados da década de 1970 e se pode também ver atrás do tambor (*taiko*) um quadro que registra a formação da equipe do selecionado brasileiro para o campeonato mundial em 1997, no qual participou o seu filho mais velho com apenas dezoito anos de idade. Se pode, então, observar tais reificações abaixo:



FOTOGRAFIA 3 - TOIDA SENSEI NO SEIBUKAN
FONTE: O autor (2013)

Mesmo se pensarmos que a reificação faz do trabalho (capital), visto que torna esse trabalho visível no campo do *kendo* – esse campo pode ser mundial, nacional, regional ou no âmbito do *dojo* – e essa visibilidade é, como estamos argumentando, uma significação. Mas para que haja o processo de reificação das

performances, que é um processo de negociação, deve haver a ação dos sujeitos. Essa ação é o que Etienne Wenger denomina participação. Segundo o autor:

Participation and reification both require and enable each other. On the one hand, it takes our participation to produce, interpret, and use reification; so there is no reification without participation. On the other hand, our participation requires interaction and thus generates shortcuts to coordinated meanings that reflex our enterprises and our takes on the world; so there is no participation without reification⁶¹.

Participação e reificação, na visão do autor, formam uma dualidade, são complementares. Os dois conceitos formam um equilíbrio para que haja a produção de significado. Sem a participação não há negociação (produção) de significados pelos sujeitos o que torna a atividade, qualquer que seja, sem sentido. Por exemplo, apreendemos durante o campo situações em que os praticantes desconhecem o sentido de alguma regra de luta ou algum gesto cerimonial específico. A regra que não considera válido o golpe desferido contra o oponente na postura de guarda (*kamae*) é misteriosa para a maioria dos praticantes, muitos desconhecem sua existência, como constatei em campo. Grande parte do cerimonial teria como foco a manutenção de uma atenção que leva em conta a iminência do combate, desde o modo de apoiar as espadas no chão e na parede, até a maneira de segurá-la enquanto não se está engajado nos treinamentos ou lutas. É preciso que haja a explicação de alguém que conheça os significados das regras e que possua legitimidade o suficiente para ser levado em consideração. Todavia, é possível também que haja um esforço interpretativo ou uma pesquisa que possibilite a interpretação das regras. Por outro lado, a participação pura é ininteligível, pois sem formas comuns ou consensuais é impossível que haja intersubjetividade. Anteriormente, mencionamos um exemplo no qual perceber um ponto requer o aprendizado de um *habitus* que possibilita prever os movimentos dos praticantes, requer o reconhecimento dos gestos técnicos nos corpos dos *kendoka*. No entanto esta simples ação de reconhecer o ponto requer o conhecimento dos golpes que são técnicas reificadas e incarnadas nos corpos dos praticantes e reconhecidas pelos observadores, sejam eles juízes ou não. Segundo Wenger, *“Participation is never simply the realization of a description or a prescription. Participating is an activity that has been described is not just translating the description into embodied experience,*

⁶¹ Ibidem, p. 66.

*but renegotiation its meaning in a new context*⁶². Para que um conceito seja então significativo, seu sentido deve ser negociado para que faça sentido quando utilizado para pensar outro objeto. Para o autor, o conceito de participação tem dimensões mais amplas do que apenas o negociar de sentido em um determinado fazer. Para Wenger, “(...) *a defining characteristic of participation is the possibility of developing an “identity of participation,” that is, an identity constructed through relations of participation.*”⁶³ Porque participar não é apenas frequentar os treinos ou ir às confraternizações, mas é a performance e a negociação de sentidos dessas performances socialmente. Essa negociação de sentido só estabelece sentidos comuns através das reificações, por exemplo, um troféu ou uma medalha significa para todos a vitória ou uma posição de destaque numa dada competição, mas não significa que a vitória foi justa ou que não há controvérsias acerca da arbitragem, significa que a vitória é legítima – porque seguiu os procedimentos legitimados de disputa, que é consciente dos erros de arbitragem⁶⁴ – e que essa reificação se agrega ao capital kendoístico do sujeito e do seu *dojo*. Dessa forma, a negociação do sentido não significa consenso total, mas uma malha de inteligibilidade.

O conceito de campo, de Bourdieu, nos ajuda a perceber a disputa de poder no *socius* estudado, que corresponde em uma visão ampla ao *kendo* brasileiro, numa visão menos ampla ao *kendo* paulistano e em uma perspectiva local ao Bunkyo *dojo*. Em alguns momentos levamos em consideração o *kendo* brasileiro porque grande parte da liderança política e dos mestres mais graduados está na cidade de São Paulo⁶⁵. Os participantes da seleção brasileira, que representam o *kendo* brasileiro nas competições internacionais, são em sua maioria provenientes da cidade de São Paulo e recebem instrução dos técnicos que são geralmente mestres de São Paulo. Em suma, do ponto de vista das reificações, da hegemonia política, da representação nas competições internacionais e da certificação técnica

⁶² Ibidem, p. 68.

⁶³ Ibidem, p. 56.

⁶⁴ Os erros de arbitragem são muito comuns, principalmente por causa da velocidade de execução das técnicas e pela subjetividade dos conceitos que devem ser encarnados no corpo durante a performance das técnicas. O que é uma regra social raramente desrespeitada é: não se protesta ou reclama publicamente sobre um ponto validado ou não pelos juízes. Tomei conhecimento sobre apenas um caso de um praticante exaltado que xingou a mesa da comissão de arbitragem, o ato foi reprovado por outro praticante durante uma conversa particular, mas creio que não foi um caso que teve uma grande visibilidade e repercussão.

⁶⁵ Os mestres de 7º *dan* atuam em sua grande maioria na cidade de São Paulo, de um total de 10 (posso ter ignorado algum) que participam, apenas 4 não atuam na capital paulista. Três atuam em Suzano, no entorno de São Paulo, e outro atua no Estado do Rio de Janeiro.

(graduação) a cidade de São Paulo seria um local privilegiado no campo por reter maior capital kendoístico, através do acúmulo de reificações. O conceito de *habitus*, por outro lado, parece obscurecer a negociação de significados através da dualidade: participação e reificação. A definição de *habitus* que adotamos é:

First, habitus is a set acquired dispositions, and no one is born a boxer (least of all, me!): the training of fighters consists precisely in physical drills, ascetic rules of life (concerning the management of food, time, emotions, and sexual desire), and social games geared toward instilling in them new abilities, categories, and desires, those specific to the pugilistic cosmos (Wacquant 1998b). Second, habitus holds that practical mastery operates beneath the level of consciousness and discourse, and this matches perfectly with a commanding feature of the experience of pugilistic learning, in which mental understanding is of little help (and can even be a serious hindrance in the ring) so long as one has not grasped boxing technique with one's body (Wacquant 1995a). Third, habitus indicates that sets of dispositions vary by social location and trajectory: individuals with different life experiences will have gained varied ways of thinking, feeling, and acting; their primary dispositions will be more or less distant from those required by the Sweet Science; and thus they will more or less invested in and adept at picking up the craft. This certainly accorded with my personal experience and notations on the disparate behaviors of my gym mates over time, as they tangled with the competing lure of the street and the gym, adapted to the authority of our coach, and sought to remake their self in accordance to the exacting demands of the trade. Fourth, the socially constituted conative and cognitive structures that make up habitus are malleable and transmissible because they result from pedagogical work. If you want to pry into habitus, then study the organized practices of inculcation through which it is layered (Wacquant 1995b)⁶⁶.

O *habitus* como uma série de disposições adquiridas traz uma certa rigidez para a análise. Sem dúvidas o repertório de técnicas do corpo do *kendo* corresponde ao *habitus*, como o que Wacquant descreve no trecho acima. Por outro lado, o que observamos em campo, no *kendo* em São Paulo (ou mesmo no Bunkyo), é a existência de uma inteligibilidade, uma linguagem comum, que no entanto é plural, pois podemos perceber muita variedade formal tanto no plano técnico quanto no plano da significação, tanto entre os sujeitos quanto entre os *dojo*. Não é apenas uma dada trajetória que vai definir o que alguém sente, pensa e faz num dado campo social, mas há também diversidade no *habitus* desse campo social. Há várias maneiras de executar as técnicas consideradas válidas e os mestres geralmente divulgam o estilo que aprenderam com algum outro mestre. O quadro se torna mais complexo na medida em que os praticantes circulam entre os *dojo*, mudam de cidade (e *dojo*) vão ao Japão para aprender, mestres vêm do Japão para ensinar, os

⁶⁶ WACQUANT, Loïc. "**Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter**". *Qualitative Research in Psychology*, 8:81–92, 2011, p. 85.

praticantes leem livros, veem vídeos e também inventam novas técnicas. Por essa razão não basta apenas traçar a história de todos os vários *habitus*, pois dificilmente se conseguirá mapear essa diversidade que nos dirá apenas o que afirmamos aqui, que há a diversidade. Há outro conceito que nos possibilita apreender essa dinâmica na dualidade formada entre participação e reificação, o conceito de comunidade de prática utilizado por Etienne Wenger. Segundo o autor:

(...) habitus differs from the notion of community of practice in being one of these broad structural principles, an emerging property of the social world. As such, it tends to overlook the social forms that we construct locally as we engage in practice and in reflection on practice. It overlooks the day-to-day mechanisms of co-participation in practice, of construction of the self in perceptible communities that give it local coherence through shared practice; these give rise through practical co-engagement to what can be observed as a habitus. This broadly structural nature of the habitus makes it difficult to account for its reproduction and evolution time⁶⁷.

Wenger nos diz que o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu, não capta os próprios mecanismos pelos quais é produzido. Wacquant nos fala acerca do trabalho pedagógico necessário para se adquirir o “*habitus do boxeador*”, mas em *Corpo e alma* ele menciona apenas o trabalho pedagógico de um *gym* em Chicago. O conceito de *habitus*, como afirma Wenger, não nos ajuda a perceber as formas construídas localmente e suas respectivas reflexividades, ou seja, homogeneiza o que consideramos como uma pluralidade de técnicas do corpo, de engajamentos, participações e significações. Acreditamos que, ao darem atenção às reificações sem considerar os seus processos de produção, Wacquant e Bourdieu acabaram por desconsiderar a pluralidade e a dinâmica do mundo vivido.

2.3 COMUNIDADES DE PRÁTICA

A princípio, é difícil caracterizar quem faz parte ou o que compõe o Bunkyo *dojo*, justamente por esta já falada dinamicidade do mundo vivido. Cerca de quarenta pessoas participam de alguma atividade relativa ao treinamento ou às

⁶⁷ WENGER, Etienne. *Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible*. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. 146.

competições. Os que chamaremos de não praticantes acompanham os treinos, realizam alguma atividade administrativa, auxiliam na organização dos campeonatos ou apenas torcem. Aproximadamente vinte pessoas compõem o contingente de iniciantes, que treinam separadamente, sem equipamento de proteção⁶⁸. A composição do *socius* não está de maneira nenhuma dada, não há uma definição *a priori* de quem faz ou não parte do *dojo*. Há um fluxo intermitente de iniciantes, enquanto poucos “pegam o *bogu*” (começam a utilizar o equipamento de proteção) e integram o contingente dos praticantes que participam plenamente, muitos param de praticar. Entretanto, novos iniciantes chegam para integrar o contingente e começam a aprender os rudimentos do *kendo*. Nesse meio tempo, outros praticantes, membros do contingente dos que utilizam o equipamento de proteção, se afastam ou retornam. Ainda há os que participam sem, no entanto, engajar nos treinos ou nos campeonatos, eles ajudam na logística das atividades (organização de campeonatos, eventos para a arrecadação de dinheiro ou da gestão financeira do grupo) ou frequentam as confraternizações. Em algumas academias o *sensei* de maior status hierárquico (representante da linhagem de mestres do *dojo*) não participa dos treinos nem compete nos campeonatos, apenas frequenta as festas do grupo e às vezes os campeonatos (arbitrando lutas, observando ou sociabilizando). Estes dados foram apontados para pensar a fugacidade do mundo social estudado, não se pode afirmar genericamente quem pertence ou não ao grupo, ou seja, tomar como dado que o pertencimento à comunidade de prática equivale ao registro institucional, no âmbito local, das academias, e no âmbito nacional, na Confederação Brasileira. Apenas podemos apontar quem participa do grupo de uma determinada maneira, em um espaço de tempo, através da mistura entre uma posição reificada (uma determinada graduação ou a posição de *sensei*) e a participação (atuar como instrutor, ou demonstrar virtudes ou habilidades nas performances, em treino ou em campeonato). Optamos, portanto, pelo conceito de comunidade de prática, de Etienne Wenger, para representar o *socius* estudado pelo fato de tal conceito dar conta da dualidade participação e reificação, da pluralidade do mundo vivido e da permanência destes grupos no tempo. Segundo o autor:

The practice of a community is where the official meets the non-official, where the visible rests on the invisible, where the canonical is negotiated

⁶⁸ Eles não lutam, apenas realizam exercícios que os preparam para a participação total.

with the non-canonical. Thus communities of practice are the locus of mastery, the site of the social negotiation of understanding, the seat of knowledge. When I say that knowledge exists within a community of practice, I do not mean that it is “already existing” there in a fixed form or state; rather I mean that knowledge cannot be meaningfully considered apart of the community to which it belongs because it “lives” there, as it were, that it is constructed, supported, communicated, hidden, distributed, guarded, transformed, extended, reconsidered within and by the community to the practice where it belongs. Thus mastery is not primarily viewed as a collection of reified information that is brought to bear whenever applicable; it fundamentally consists in participation in the practices of communities, which are defined by the social organization of such practices in their day-to-day realization⁶⁹.

Ao olhar para o *dojo* a partir do conceito de comunidade de prática, percebemos que a instituição *dojo* não é a mesma coisa que a sua respectiva comunidade de prática. Enquanto a comunidade de prática é o lugar social onde as reificações interagem com as participações e então se negocia os significados coletivamente. A instituição, por outro lado, é uma reificação, representa a comunidade de prática. Segundo Wenger, *“Institutions are cultural inventions, social objects that cannot connect with life directly. Like languages, they require the formation of human communities, whose shared practice gives them embodied existence in the social world”⁷⁰*. A instituição *dojo* é formada por quem está inscrito e paga mensalidade, há um estatuto e uma pessoa jurídica que é filiada à Confederação Brasileira de Kendo e que por sua vez se filia à Federação Internacional de Kendo. Contudo, pagar a mensalidade e estar inscrito não faz de alguém membro de uma comunidade de prática. Segundo Wenger, há três dimensões *“(...) of the relation by which practice is the source of coherence of a community (...)”*: engajamento mútuo (*“mutual engagement”*), uma empreitada conjunta (*“a joint enterprise”*) e um repertório compartilhado. (*“a shared repertoire”*)⁷¹. Estas dimensões estabelecem a coerência das comunidades porque caracterizam, respectivamente, a atividade que constitui a prática, o que a dá sentido e objetivo e o subsídio material, conceitual e técnico.

⁶⁹ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible***. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. 148.

⁷⁰ Ibidem, p. 61.

⁷¹ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 72.

2.4 AS DIMENSÕES DE PRÁTICA

Das três dimensões da prática, elencadas por Wenger, engajamento mútuo é o que faz o pertencimento a uma comunidade de prática, é o fazer tal prática em conjunto⁷². O conceito também carrega a ideia de que há um compromisso entre os membros, sem o qual não há comunidade e que esse compromisso tem que ser mantido através de um trabalho contínuo. Segundo Wenger, “*A community of practice is not just an aggregate of people defined by some characteristic. The term is not a synonym for group, team or network*”⁷³. Para que haja a comunidade de prática deve haver algo que os sujeitos façam em conjunto, não é necessário que esse fazer produza algo material, pode-se produzir também algo imaterial. Em diversos trechos de suas obras, Etienne Wenger fala da família como uma comunidade de prática, uma das razões para tal é que a família é um grupo que se reproduz e de reprodutibilidade social, se mantém no tempo e produz novos sujeitos em seu processo de reprodução. Mas para que haja engajamento mútuo dos sujeitos, deve haver algo que permita essa ação que torna os sujeitos membros. Para a família, como aponta o autor, o que possibilita o engajamento pode ser as refeições conjuntas, as ligações telefônicas, etc. No *kendo* o que define o pertencimento à comunidade de prática é treinar, frequentar os campeonatos e as confraternizações. No entanto, se não houver o compromisso por parte dos sujeitos de frequentar treinos não há comunidade de prática, o treinamento seria uma espécie de engajamento principal⁷⁴.

Este é um ponto chave de coesão do *kendo* em todo o mundo, o incessante lapidar da percepção, reação e da habilidade através de técnicas similares. Essas técnicas do corpo podem ser de dois tipos distintos: exercícios que visam o aprimoramento técnico; ou tipos de treino em que se aplicam as técnicas. Estas formas de treinamento, como as regras e os golpes, são reificadas e por isso são difundidos globalmente. Até mesmo os mestres seguem praticando os mesmos exercícios básicos com o intuito de aprimorar suas técnicas continuamente. Treinar é

⁷² Ibidem, p. 73.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Falamos genericamente do *kendo*, todavia apreendemos esse fato não apenas no Bunkyo, no *kendo* paulistano, ou no de Curitiba, mas estamos em contato com praticantes do mundo todo através do Facebook e blogs.

também uma reificação, como veremos com mais detalhes no desenvolvimento da dissertação, há diversos procedimentos muito próximos do que se categoriza como ritual, que abrem e fecham o treino, há exercícios que se acredita eficazes e que se é possível enumerar suas virtudes. Cada exercício tem um nome e cada nome pode ser desmembrado nos ideogramas que o compõem, possibilitando um pensamento conceitual acerca do seu significado. Por exemplo, a palavra treino (*keiko*, em japonês, e 稽古, nos ideogramas) significa pensar, considerar ou contar o passado⁷⁵. O significado da leitura dos *kanji* não é dominado por todos, mas é um conhecimento presente na comunidade de prática e também é foco de comentários ou ensinamentos durante os treinos, momentos de confraternização e nas cerimônias de abertura e encerramento dos campeonatos.

O treinamento pode ter outras significações, negociadas na comunidade de prática. Frequentar os treinos é também um desafio, reunir-se de duas a três vezes por semana (a maioria dos praticantes adultos, no Bunkyo, treinam apenas nas terças e quintas-feiras) na “hora do *rush*” na maior metrópole do país, enfrentando quilômetros de congestionamento, enchentes, ônibus, metrô e trens lotados faz parte do dia-a-dia do praticante. Sem mencionar que nenhum dos membros adultos do *dojo* tem o *kendo* como ocupação principal, todos também estudam ou trabalham (se não fazem as duas atividades). Como já mencionamos, os praticantes não residem em um território específico e a maioria trabalha ou mora longe do *dojo*. A maior parte dos praticantes vai de carro para o Bunkyo, o que por um lado facilita o transporte do equipamento, mas também pode literalmente impedir o acesso ao *dojo* nos dias de maior congestionamento. Os que se arriscam carregar o equipamento no transporte público, geralmente usufruem da velocidade do metro (há duas estações de metro próximas ao Bunkyo), entretanto levam o pesado e volumoso equipamento de proteção dentro dos trens ou ônibus lotados. Esta rotina diária é algo em comum para todo o grupo, tanto da frequência aos treinos quanto do deslocamento pela cidade. Frequentar os treinos além de definir o pertencimento à comunidade de prática se torna duplamente valorizado por significar ora um sacrifício, ora um desafio, ora um teste. Participar dos treinamentos de maneira constante é o primeiro requisito que os neófitos devem preencher para serem

⁷⁵ DENSHI JISHO. **Kanji details for** 稽古. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/稽古>>, Acesso em: 16/10/2013.

considerados parte do grupo e alcançar o status de participante pleno. Participar dos treinamentos pode também ser significado de diversas maneiras, conforme o contexto e o processo de negociação ao qual se submeteu. Há também diversas maneiras de se participar dos treinos. Treinar é uma reificação e o principal meio de participar e reificar o pertencimento ao grupo, como também produz outras reificações que carregam os sentidos do que chamamos dos capitais kendoísticos.

Treinar pode significar um sacrifício, como já me foi relatado algumas vezes, para os membros da seleção brasileira, que treinam aos domingos com o selecionado, durante a semana nos *dojo* e também fazem treinos de condicionamento físico. Os praticantes da seleção, como me relataram, deixam de passar tempo com a família, com os companheiros ou dedicam seu tempo livre para treinar para representar o Brasil nos campeonatos mundiais. Além disso, eles não têm nenhuma espécie de auxílio, pagam seus próprios custos para os campeonatos mundiais e não há nenhum benefício monetário que se possa ganhar nestas competições. No caso dos iniciantes, participar do treino é um desafio e um teste porque a grande maioria dos novatos não dá continuidade aos treinamentos, quando um deles persiste treinando é um sinal de que talvez permaneça, para se tornar um membro pleno. Muitos praticantes significam treinar como um desafio porque é difícil concatenar o trabalho e outros aspectos da vida com o *kendo* e também porque a prática é muitas vezes considerada difícil se comparada a outras lutas, artes marciais ou esportes⁷⁶. Essas são as significações reificadas que encontramos em campo, que fazem parte da significação do fenômeno de participação pura, que é treinar.

Mas, para que haja engajamento deve-se ter um trabalho de “manutenção da comunidade”. Para que haja treino, é necessário também um trabalho de manutenção deste engajamento mútuo. Este trabalho inclui: um espaço que deve ser mantido, construído ou alugado; pelo menos mais um praticante presente; e o equipamento de treino (armadura, espada e roupas) que necessita manutenção e substituições periódicas (as espadas duram em torno de três meses, as luvas de proteção precisam de manutenção semestral ou anual, o restante do equipamento

⁷⁶ Essa é geralmente a opinião de quem pratica ou praticou outros *budo* (artes marciais japonesas) e depois começou a treinar *kendo* (essa resposta é bem recorrente, quase unanimidade). A exigência cardiovascular, a pequena duração temporal das brechas e a velocidade dos ataques são os principais motivos que levantamos.

tem uma durabilidade maior). Este é o trabalho mínimo de manutenção de uma comunidade mínima, para se manter o Bunkyo se faz um pouco mais. Wenger aponta que, *“The work of “community maintenance” is thus an intrinsic part of any practice. It can, however, be much less visible than more instrumental aspects of that practice. As a result, it is easily undervalued or even totally unrecognized”*⁷⁷. A dedicação dos instrutores que raramente faltam, as confraternizações realizadas após os treinos no bar, o trabalho administrativo, a confecção do *website*, as inscrições nos campeonatos, as dicas, as cobranças e os incentivos que os sujeitos fazem entre si, até mesmo o esforço e o grito (*kiai*) demonstrado nos treinos, fazem a manutenção da comunidade, tornando o treino possível, mais suportável ou mais prazeroso.

A diversidade, nos diz Wenger, torna o engajar na prática possível e a comunidade de prática não é um tipo de comunidade que produz apenas em homogeneidade⁷⁸. Segundo o autor, *“(...) what makes engagement in practice possible and productive is as much a matter of diversity as it is a matter of homogeneity. Claims processors, for instance, form an ill-defined group of people brought together by employment ads in the classified sections (...)”*⁷⁹. Como os processadores de requerimentos, grupo estudado pelo autor em sua tese e que aparece frequentemente como exemplo na obra *Communities of practice: Learning, meaning, and identity*, o *kendo* também é formado por pessoas muito diferentes entre si: nipônicos, não-nipônicos, japoneses, crianças, velhos, jovens, adultos, mulheres, homens, estudantes, trabalhadores de diversas profissões, de diversas classes sociais, etc. Assim, conforme nos diz Wenger, *“Thus, claims processing takes on a unique significance in each of individual lives. Even so, their responses to dilemmas and aspirations are connected by the relations they create through mutual engagement”*⁸⁰. Apesar de um arcabouço individual, cada sujeito participa da negociação de significados e compartilha um repertório de técnicas (do corpo) e conceitos que possibilitam o engajamento mútuo e possibilitam também que o sujeito detenha uma determinada trajetória de participação e uma posição dentro do *socius* que permite a construção de uma identidade de pertencimento à comunidade

⁷⁷ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 74.

⁷⁸ Ibidem, p. 75.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

de prática que se embasa na sua trajetória dentro desta e de outras comunidades. Segundo Wenger, *“What makes a community of practice out of this medley of people is their mutual engagement (...)”*⁸¹. Não importa as diferenças dos sujeitos e suas trajetórias, o que faz dos *kendoka* uma comunidade de prática é que eles treinam periodicamente (três ou mais vezes por semana), conversam antes e depois dos treinos (no *dojo* e também no bar), trocam conhecimentos, ensinamentos, técnicas, histórias, críticas e influenciam o entendimento de cada um rotineiramente⁸². O que faz do *kendo* no Bunkyo e dos processadores de requerimentos na Alinsu igualmente comunidades de prática é o engajamento mútuo. Segundo o autor,

*More generally, each participant in a community of practice finds a unique place and gains a unique identity, which is both further integrated and further defined in the course of engagement in practice. These identities become interlocked and articulated with one another through mutual engagement, but they do not fuse. Mutual relations of engagement are as likely to give rise to differentiation as to homogenization*⁸³.

A tensão entre diversidade e homogeneidade é justamente a característica na qual nos embasamos na escolha do conceito de comunidade de prática, a diversidade é para nós interessante porque nos permite visualizar a negociação dos sentidos (e dos valores atribuídos a eles) em um campo no qual se disputa poder. Por um lado, há a diversidade de conhecimentos na comunidade de prática, observamos indivíduos especialistas em algum golpe ou contragolpe, outros são mantenedores da memória do grupo, outros detêm algumas manhas que se utilizam nas lutas, outros carregam um arcabouço teórico sobre as técnicas, outros possuem um maior domínio das técnicas corporais do que se chama de “*kendo* espiritual”, etc. Por outro lado, todos detêm um arcabouço de conhecimentos e técnicas comum e colocam tal arcabouço à prova nos exames de graduação e nas competições. No dia-a-dia, nos treinamentos, tal arcabouço também é posto à prova, mas de maneira não tão reificada. Os sujeitos são observados e criticados durante os treinamentos, pelos mestres, superiores, pares e às vezes pelos inferiores na hierarquia, mas como dissemos o campeonato é um momento “superreificado”, no qual se produz uma grande visibilidade das capacidades reificadas dos sujeitos. O momento da premiação e entrega dos troféus é o ápice desse processo, que já descrevemos.

⁸¹ Idem.

⁸² Idem.

⁸³ Ibidem, p. 75-6.

Esta tensão entre o que há em comum e o divergente nos possibilita pensar um quadro mais complexo, segundo o autor:

A shared practice thus connects participants to each other in ways that are diverse and complex. The resulting relations reflect the full complexity of doing things together. They are not easily reducible to a single principle such as power, pleasure, competition, collaboration, desire, economic relations, utilitarian arrangements, or information processing. In real life, mutual relations among participants are complex mixtures of power and dependence, pleasure and pain, expertise and helplessness, success and failure, amassment and deprivation, alliance and competition, ease and struggle, authority and collegiality, resistance and compliance, and tenderness, attraction and repugnance, fun and boredom, trust and suspicion, friendship and hatred. Communities of practice have it all⁸⁴.

Não é apenas o repertório do que se sabe ou dos hábitos apreendidos pelos sujeitos, como viemos desenvolvendo até agora, mas são também as relações estabelecidas entre os participantes, porque o engajamento mútuo resulta em relacionamentos mútuos. Wenger aponta acima que não é possível reduzir os relacionamentos e as relações sociais a um princípio apenas, contudo quando enfatizamos a disputa por espaço em um território social hierarquizado criamos a ilusão de que tal seria o princípio norteador de todo o *kendo* brasileiro ou mundial. Temos consciência de que nossa problematização é um recorte dentre muitos possíveis, tendo em vista a nossa trajetória de aprendizado e pertencimento nas comunidades de prática nas quais somos membros. Isso leva em conta não apenas as comunidades acadêmicas como também as comunidades de prática do *kendo*, o *kendo* de Curitiba e a nossa inserção no *kendo* paulistano, que nos garantiu um pertencimento não oficializado na comunidade do Bunkyo e oficialmente na comunidade do *dojo* Seibukan⁸⁵.

No mundo vivido, os praticantes estabelecem, então, amizades, namoros e inimizades, se encontrando e reunindo em outros espaços além da academia. Também se criam relações com praticantes de outras academias. Há praticantes que começaram na infância e que formaram fortes laços de amizade com integrantes de outros *dojo*, como também dos seus respectivos locais de treinamento. Existem muitas famílias nas quais todos ou grande parte dos membros são praticantes, algumas vezes encontramos três gerações treinando juntas.

⁸⁴ Ibidem, p. 77.

⁸⁵ Estou federado e participo dos campeonatos pelo *dojo* Seibukan, mas o pertencimento à comunidade de prática, como já explicamos, é algo bem mais amplo do que estar institucionalmente inscrito a uma academia.

Algumas relações se constituíram a partir do *kendo*, da participação em campeonatos, festas e treinos. Outras se constituíram fora da prática, muitos *kendoka* conheceram ou começaram a praticar o *kendo* porque eram amigos ou parentes de praticantes. Ou seja, há relações que se constroem a partir do *kendo* e da interação social que se tem praticando e há relações que se consolidaram fora do *kendo* entre pessoas que no presente praticam. É comum que pais, praticantes ou não, obriguem ou incentivem os filhos a treinar. Parentes que não fazem parte da família nuclear também exercem este papel, como o avô de Ronaldo Omasa, Matsumoto *sensei*, que obrigava ele e os primos do sexo masculino a treinar e incentivava as netas. Os primos de Ronaldo não treinam mais, mas sua irmã Viviane Omasa treina também desde a adolescência. Devemos entender, como nos aponta Wenger, os relacionamentos como resultantes do engajamento mútuo na prática e também como pré-requisitos para a existência de uma comunidade de prática.

Em suma, o engajamento mútuo é constituído pelo que permite tal engajar – pela diversidade engajada que resulta em um *socius* homogêneo e diverso ao mesmo tempo –, pela manutenção da comunidade e pelos relacionamentos. Outro aspecto importante que constitui a comunidade de prática é a empreitada (ou empresa) conjunta. A empreitada conjunta “(...) is the result of a collective process of negotiation that reflects the full complexity of mutual engagement”⁸⁶. Também é negociada pelos sujeitos participantes e “(...) is their negotiated response to their situation and thus belongs to them in a profound sense (...)”⁸⁷. A empreitada conjunta deve ser entendida como um objetivo ou um investimento conjunto que é negociado e estabelecido pelos sujeitos no próprio processo de participação, que responde a questões postas de fora – como pela Confederação Brasileira, pela Federação Internacional e por mestres de fora da comunidade⁸⁸ – em um plano de negociação nativo. Falar de negociação não implica, principalmente nesse caso, em um contexto livre de conflitos. Segundo Wenger:

⁸⁶ WENGER, Etienne. *Communities of practice: Learning, meaning, and identity*. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 77.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Mesmo que o mestre pertença à comunidade de prática, muitas vezes suas demandas vão contra a corrente de pensamento ou de treino que se está trabalhando no momento. No caso do Bunkyo, o *sensei* está presente apenas aos sábados e no período de férias escolares durante a semana, desta forma suas demandas ou treinos propostos já foram entendidos como divergentes. Houve um caso, no qual o *sensei* propôs um treino que focava os braços e após os treinos, no bar, surgiram reclamações quanto à eficácia do treinamento, visto que no entendimento da comunidade haveria uma necessidade maior de se treinar as pernas.

Because mutual engagement does not require homogeneity, a joint enterprise does not mean agreement in any simple sense. In fact, in some communities, disagreement can be viewed as a productive part of the enterprise. The enterprise is joint not in that everybody believes the same thing or agrees with everything, but in that it is communally negotiated⁸⁹.

A nosso ver, a empreitada conjunta é um fator primordial para que haja a identidade de pertencimento à comunidade de prática ou a continuidade do engajamento no tempo. O engajamento é o que torna a prática possível, é a participação em conjunto. A empreitada é o fazer da prática que atende às demandas e ao contexto externo e interno da comunidade, é o ato que possibilita a negociação de sentido. Engajar seria então o ato de treinar, entendido como a ação realizada coletivamente que torna a comunidade de prática possível. Desta forma, a empreitada seria o treinamento percebido como um processo que possibilita o concretizar dos objetivos e projetos pessoais compartilhados entre sujeitos membros da comunidade de prática. Que segundo o autor:

To say that some claim processors share an enterprise is not merely to say that they share working conditions, that they have dilemmas in common, or that they create similar responses. Their individual situations and responses vary, from one person to the next and from one day to the next. But their responses to their conditions – similar or dissimilar – are interconnected because they are engaged in the joint enterprise of making claims processing real and livable. They must find a way to do that together, and even living with their differences and coordinating their respective aspirations is part of the process. Their understanding of their enterprise and its effects in their lives need not be uniform for it to be a collective product⁹⁰.

No contexto estudado, de maneira geral, alguns pensam a empreitada como um desenvolvimento do caráter, outros buscam ficar fortes, outros querem ganhar campeonatos, outros desejam uma atividade física, outros desejam estar mais próximos da cultura japonesa, outros buscam experimentar o que os samurai praticavam, etc. As possibilidades são muitas, no entanto todos que frequentam os treinos se sujeitam a mesma disciplina, fazem os mesmo exercícios e buscam se aprimorar e aprender através dos mesmos e repetitivos treinamentos. O que não quer dizer que eles se sujeitam à disciplina, engajam no treinamento e performam as mesmas técnicas da mesma maneira. Mas, como nos diz o autor, engajar em uma empreitada homogênea não significa a homogeneidade de sentidos, como também

⁸⁹ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 78.

⁹⁰ Idem.

não há uma diversidade total na qual cada sujeito teria a sua versão do *kendo* independente de todas as outras. Assim, não são todos os praticantes que competem, realizam os exames de graduação e investem com a mesma intensidade na prática. Mesmo que as regras de luta e as formas de treinamento sejam importadas do Japão ou herdadas da geração anterior, há muito espaço para inovações ou formas específicas de realizar tanto os exercícios de treinamento quanto a forma de recebê-los. Quando iniciamos nossa pesquisa de campo, no Bunkyo, em julho de 2012, tivemos dificuldade na execução da função de recebedor (*motodachi*) da maneira como esperavam meus interlocutores, porque as técnicas nesse *dojo* são bem diferentes das utilizadas em Curitiba e também nos outros *dojo* de São Paulo. A empresa conjunta é negociada na comunidade de prática respondendo às demandas externas e internas, como resume o autor, *“In sum, it is only as negotiated by the community that conditions, resources, and demands shape the practice. The enterprise is never fully determined by an outside mandate, by a prescription, or by any individual participant”*⁹¹. As respostas, os jeitos de fazer, de atender às demandas externas ou dos superiores são criadas na comunidade de prática e *“Because members produce practice to deal with what they understand to be their enterprise, their practice as it unfolds belongs to their community in a fundamental sense”*⁹². É na comunidade de prática que as empreitadas e os engajamentos são negociados produzindo sentido, o contexto, as influências e reificações externas influenciam ou são determinantes nos rumos da comunidade de prática, contudo as reações e os sentidos produzidos não podem ser determinados por uma força externa. O *kendo* é uma prática cheia de procedimentos rituais ou técnicos, mas cada academia, cada comunidade de prática (que tem seus limites mais ou menos estabelecidos pela academia), tem sentidos compartilhados que são diversos e homogêneos entre seus membros para os mesmo conceitos e técnicas. Isso também se estende para a diversidade e homogeneidade de sentidos e técnicas também entre as comunidades (*dojo*).

Outro aspecto da empreitada conjunta é a existência de um regime de responsabilidade (prestação de contas) mútua. Segundo Etienne Wenger, *“Negotiating a joint enterprise gives rise to relations of mutual accountability among*

⁹¹ Ibidem, p. 80.

⁹² Idem.

*those involved*⁹³. No estabelecer de uma empreitada conjunta há um compromisso para com o outro. No *kendo*, para garantir que haja a empreitada do fortalecimento⁹⁴ através do treinamento em grupo, há um trabalho orientado para o outro, com quem se treina. Isso inclui a etiqueta (o *reigi*), o cuidado para se manter o respeito durante a luta e todo o cerimonial que possibilita a criação de um ambiente de respeito mútuo e cooperação. O que é falta de respeito e as formas de se treinar com os equivalentes, superiores e inferiores em graduação, mas também no campo como um todo (levando-se em conta o capital kendoístico) é ensinado, é advertido, discutido durante e após os treinos. Em cada *dojo* as formas consideradas ideais são diferentes, mas de maneira geral aplicar a estocada na garganta (*tsuki*) em um superior é considerado desrespeitoso. No Bunkyo, Roberto Someya *sensei* sempre nos advertia sobre a maneira correta de se treinar com o *sensei* e os companheiros. De maneira geral, também deve-se demonstrar total comprometimento ao treinar com um *sensei*, dando tudo de si e também atacar sempre, avançando e procurando oportunidades de ataque. Ronaldo Omasa, por outro lado, nos adverte a respeito de receber e também de aplicar os golpes que possibilitem o maior aproveitamento do treino sem machucar o outro. Também há o cerimonial, incansavelmente repetido, no qual antes de treinar com cada praticante se agradece e se pede licença. Segundo Etienne Wenger:

*These relations of accountability include what matters and what does not, what is important and why it is important, what to do and what not to do, what pay attention and what to ignore, what to talk about and what to leave unsaid, what to justify and what to take for granted, what to display and what to withhold, when actions and artifacts are good enough and when they need improvement or refinement*⁹⁵.

Esse esforço, que segundo o nosso referencial é necessário à comunidade de prática, faz parte também do que constitui os laços de sociabilidade do *kendo* paulistano. No Bunkyo há uma atenção especial para estas relações de responsabilidade, em relação a outros *dojo*. No Bunkyo, o pensar no outro é sempre lembrado, ensinado e falado. Não estamos dizendo que nos outros *dojo* não haja esse cuidado, mas que no Bunkyo tal cuidado é enfatizado. Nossa hipótese sobre

⁹³ Ibidem, p. 81.

⁹⁴ Não estamos aqui limitando o sentido de “fortalecimento”, que pode ser: o aprimoramento do caráter, o fortalecimento marcial, ou o aprimoramento do condicionamento físico, ou ainda a melhorar a habilidade de vencer lutas.

⁹⁵ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 81.

este assunto é que: a ênfase neste trabalho se dá pela intenção de construir um espaço social propício para o engajamento na empresa conjunta. Para os nossos interlocutores, apenas através da manutenção de um grupo forte e unido se é possível investir nesta empreitada. A empreitada é pensada e significada por nossos interlocutores como a busca por uma série de aprimoramentos: do caráter, espiritual, do corpo e técnico. Mas, a busca pela reificação dos resultados deste aprimoramento torna-se possível pela conquista de vitórias, títulos e troféus que encarnam os capitais kendoísticos. A concretização destas conquistas reifica a empreitada de aprimoramento da comunidade e também é utilizada como capital na negociação da posição das comunidades no campo de comunidades similares. As reificações e a posição no campo do *kendo* brasileiro são subsídio para a construção de identidades de pertencimento às comunidades e são aspectos essenciais que favorecem o engajamento na prática. Este engajamento é facilitado por um *dojo* forte e reputado, que disputa um local de destaque no campo nacional, mas não é um fator obrigatório para que haja um engajamento substancial dos sujeitos na empreitada conjunta. Pelo que pudemos observar, as competições são reificações que atraem engajamentos principalmente de jovens e crianças na prática. Não é incomum a interrupção da participação após a idade competitiva por parte de sujeitos com trajetórias de participação iniciadas na infância, visto que as empreitadas que compartilhavam eram por eles significadas como buscas por resultados em competições. O próprio *sensei* Roberto Someya se afastou por um tempo do *kendo* após encerrar sua carreira na seleção brasileira, Jodi Sato *sensei* (também do Bunkyo) está afastado, os irmãos e sobrinhos de Toida *sensei* também interromperam a participação e não retornaram. É como já dissemos acima, o entendimento que os praticantes fazem da empreitada não precisa ser o mesmo para que ela seja conjunta. A competição é o tipo de reificação que propicia o surgimento de identidades de participação que facilitam a manutenção da comunidade, e, assim, o engajamento de praticantes na empreitada do autoaprimoramento.

Para haver, portanto, a empreitada deve haver um engajamento que é facilitado pelas reificações que comprovam o poderio do grupo e seu status dentro de um dado campo. Entretanto, para haver tais resultados deve haver treino continuado – engajamento na empreitada – o que nos conduz a um quadro próximo do descrito por Wenger, segundo o qual “(...) *for claims processors, accountability to*

*their enterprise include not only processing claims but also being personable, treating information and resources as something to be shared, and being responsible to others by not making their lives more difficult*⁹⁶. Apesar do contexto dos processadores de requerimentos de planos de saúde não ter muita coisa em comum com a comunidade estudada em nosso trabalho, no livro *Communities of practice: learning, meaning, and identity* o autor não parte de uma etnografia da comunidade para construir sua teoria, mas arquiteta uma análise teórica que a usa como um exemplo entre tantos outros. Nesse sentido, o que constrói a comunidade de prática para os processadores de requerimentos também a constrói para o *kendo* praticado em São Paulo. O que não mencionamos ainda é que no *kendo*, tanto em São Paulo, como em Curitiba, compartilhar o conhecimento é muito importante, visto que a empreitada da comunidade só pode ser realizada através do aprendizado contínuo de todos os seus praticantes. Para Wenger, *“An enterprise is a resource of coordination, of sense-making, of mutual engagement; it is like rhythm to music”*⁹⁷. A empreitada, na visão do autor, é um recurso que faz parte do engajamento. A busca por um aprimoramento continuado possibilita a significação do ato de treinar (o engajamento). Segundo Wenger:

*Rhythm is not random, but it is not a constant either. Rather, it is part of the dynamism of music, coordinating the very process by which it comes into being. Extracted from the playing, it becomes fixed, sterile, and meaningless, but in the playing, it makes music interpretable, participative, and sharable. It is a constitutive resource intrinsic to the very possibility of music as a shared experience. An enterprise is part of the practice in the same way that rhythm is part of the music*⁹⁸.

Basta lembrarmos do metrônomo, treinar ritmo utilizando tal aparelho sem tocar ou ouvir uma música de fundo é procedimento entediante, lembremos que os procedimentos são reificações e separados da participação são opacos, não permitem significação. Quando separamos as formas reificadas de engajamento dos discursos sobre o aprimoramento do caráter ou o aprimoramento espiritual, também as privamos da significação que estas reificações teriam quando pensadas através da participação. As reificações por si mesmas revelam muito pouco da sua ação no mundo vivido quando separadas da participação, o papel que lutar sempre se movimentando para a frente – em detrimento a lutar se movimentando para trás –

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Ibidem, p. 82.

⁹⁸ Idem.

tem no aprimoramento do caráter é muito pouco visível sem uma boa dose de engajamento na prática ou explicação (o que também é uma forma de participação). Do mesmo modo, quando vemos um campeão em *kendo* ou qualquer modalidade esportiva não podemos perceber os treinamentos, as privações, o estilo de vida ao qual este campeão se submete para adquirir tal resultado. Wacquant versa justamente sobre isso em *Corpo e alma*, o boxe do ponto de vista do pugilista, em detrimento ao ponto de vista de fora. Pois, “Considerar o boxe do ponto de vista soberano de um observador de fora, extirpá-lo de seu tempo próprio, é fazer com que ele sofra uma mudança que o destrói enquanto tal”⁹⁹. Em suma, a empreitada conjunta torna possível a comunidade de prática, possibilitando a negociação de sentidos da prática e sua continuidade como um fenômeno compartilhado do mundo vivido. Pois engajar numa prática – e estamos falando de treinar *kendo* – é um ato que instaura uma temporalidade, um ritmo, na vida dos sujeitos, visto que toda semana, duas ou três vezes (ou mais), os sujeitos se deslocam para os *dojo* para treinar. O treinamento, sem mencionar ainda o tempo investido também nos campeonatos, ocupa um tempo que poderia ser gasto com a família, estudos, lazer, etc.

A última característica que compõe a comunidade de prática é o repertório compartilhado. Segundo o autor, o repertório compartilhado fornece recursos para a negociação de significado. Afirma Wenger que:

*The repertoire of a community of practice includes routines, words, tools, ways of doing things, stories and gestures, symbols, genres, actions, or concepts that the community has produced or adopted in the course of its existence, and which have become part of its practice. The repertoire combines both reificative and participative aspects*¹⁰⁰.

Um dos aspectos que confirmaria então o *dojo* como uma comunidade de prática é a possibilidade de se levantar repertórios intrínsecos a cada um, como viemos enumerando ao longo deste texto. Particularidades nas técnicas, exercícios específicos, formas de se fazer exercícios específicos, formas de interpretar os conceitos comuns, histórias específicas, maneiras específicas de manutenção do engajamento, formas de se pensar, de falar e de conceber a empreitada,

⁹⁹ WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 122

¹⁰⁰ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 83.

simbolismos específicos encarnados nas técnicas, formas específicas de responsabilidade mútua, formas gestuais específicas do cerimonial, organização diversa do treino, estilos específicos de lutar ou executar as técnicas, etc. Não foi uma nem duas vezes que o estilo específico de cada *dojo* foi tópico para conversas, tanto em confraternizações quanto antes ou depois dos treinos. No *dojo* Piratininga todos os praticantes efetuam as técnicas de forma muito parecida com o estilo técnico empregado pelo mestre da academia, Watanabe *sensei*. Em outros *dojo* isso não é tão visível, mas nos foi dito, após um treino no Piratininga, que eu já possuo o estilo do Seibukan *dojo*, isso é interessante, tendo em vista que se passou apenas um ano desde que me mudei para São Paulo. Estes repertórios pertencentes às comunidades, como já afirmamos anteriormente, possibilitam o traçar de histórias destes repertórios, histórias de engajamentos mútuos – histórias de participação coletiva em práticas. Segundo Etienne Wenger, *“Things like words, artifacts, gestures, and routines are useful not only because they are recognizable in their relation of mutual engagement, but also because they can be reengaged in new situations”*¹⁰¹. As significações dos repertórios estão, portanto, em contínuo processo de negociação, no qual é possível construir sempre novos significados através de novas formas de engajamento, significadas através da negociação de uma empreitada. *“When combined with history, ambiguity is not an absence or a lack of meaning. Rather, it is a condition of negotiability and thus a condition for the very possibility of meaning. It is how history remains both relevant and meaningful”*¹⁰². Esta ambiguidade do repertório é a possibilidade infinita de se gerar novos significados é um obstáculo para a comunicação e uma capacidade generativa que permite à comunidade de prática existir no tempo, resignificando, repensando e inventando formas de engajamento. A reificação congela e captura o repertório e seus processos de significação apenas para que ela seja resignificada no engajamento mútuo. O *kendo*, como uma reminiscência dos estilos de esgrima do Japão, apenas existe atualmente porque seu repertório foi adaptado para uma forma não mortal de combater e treinar, o engajamento se modificou para o treinamento com contato e equipamento de proteção e luta não mortal, e a empreitada foi da busca por um aperfeiçoamento para matar para um aperfeiçoamento do caráter (ou

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² idem.

para ganhar competições, etc.)¹⁰³. Segundo o autor, “*Indeed, mismatched interpretations or misunderstandings need to be addressed and resolved directly only when they interfere with mutual engagement*”¹⁰⁴. Ou seja, apesar da possibilidade de múltiplas significações do engajamento e do repertório negociadas na empreitada conjunta, há um limite para esta diversidade. As interpretações e os sentidos devem possibilitar o engajamento dos sujeitos em uma prática. Por exemplo, um dado treino pode ser entendido como um repertório, ou seja, como um conjunto de técnicas do corpo com o intuito de aprimorar as habilidades ou o condicionamento físico dos participantes. Se esse treino for muito rigoroso ou muito leve a ponto dos sujeitos não considerarem que ele trará algum benefício ou que concorda com suas empreitadas pela qual engajam na prática, haverá o que os praticantes chamam de desistência ou o praticante mudará de academia. O repertório faz, então, parte das outras duas características que compõem a comunidade de prática – o engajamento e a empreitada. Sem um engajamento mútuo, a negociação de sentido de uma empreitada e um repertório de reificações compartilhadas entre os membros não há comunidade de prática.

2.5 COMUNIDADES SUAS FRONTEIRAS E PERIFERIAS

Não são apenas as dinâmicas internas às comunidades de prática que nos interessam, mas suas configurações em uma paisagem de prática (*landscape of practice*). Etienne Wenger afirma que o mundo social não é formado apenas de comunidades de prática, não são todas as práticas, nem todas as comunidades que formam uma comunidade de prática, também é possível interagir com comunidades sem, entretanto, se tornar um membro. Para entendermos, então, as comunidades de prática, devemos entendê-las em um contexto mais amplo, ou como se relacionam com o mundo. Os limites da comunidade de prática, para o autor, são de dois tipos: fronteiras (“*boundaries*”) e periferias (“*peripheries*”). Segundo Wenger:

¹⁰³ Nippon Budokan Foundation. Budô: ***The martial ways of japan***. Tóquio: Shūdansha, 2009, 142-3.

¹⁰⁴ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 84.

Boundaries – no matter how negotiable or unspoken – refer to discontinuities, to lines of distinction between inside and outside, membership and nonmembership, inclusion and exclusion. Peripheries – no matter how narrow – refer to continuities, to areas of overlap and connections, to windows and meeting places, and to organized and casual possibilities for participation offered to outsiders or newcomers¹⁰⁵.

A comunidade de prática é informal, não necessariamente corresponde aos limites institucionais. Ela se define, sim, pelo engajamento¹⁰⁶. Assim podemos entender que as formas de pertencimento e, logo, de engajamento na prática não correspondem exatamente à maneira institucional de pertencer ao *dojo*. Para pertencer institucionalmente ao *dojo* deve-se inscrever no *dojo*, pagar a taxa de matrícula e a mensalidade e para poder participar dos campeonatos é necessário se associar à Confederação Brasileira de Kendo e pagar a sua anuidade¹⁰⁷. Mas para pertencer de maneira completa à comunidade de prática Bunkyo, deve-se participar do treino, utilizando o equipamento de proteção, realizar todos os exercícios e permanecer tempo suficiente para negociar uma empreitada juntamente aos membros da comunidade *dojo*. Participar dos campeonatos é uma forma de engajamento que enriquece a negociação de sentido pelas empreitadas conjuntas, esta forma de participar não é engajada por todos, mas fortalece a identidade de pertencimento à comunidade de prática. Nas competições se constrói uma identidade do *dojo*, porque nelas há o enfrentamento entre os grupos distintos e outros grupos, estabelecem-se rivalidades, amizades, inimizades. A competição possibilita a negociação de envolvimento emocional e de sentidos para com o *dojo*, através da reificação do *dojo* como uma instituição crível. Os diversos estilos de lutar, as técnicas treinadas em cada academia e do cerimonial se tornam visíveis nas performances dos praticantes, permitindo a reificação dos capitais que constituem a identidade dos *dojo* por meio de negociações estabelecidas através de observações, avaliações, conversas, etc.; como já dissemos no começo deste subcapítulo. Há um ponto muito importante quando nos referimos ao pertencimento dos sujeitos na prática, ou à participação total ou plena não estamos dizendo que há uma forma final de participar, mas que a forma completa se posiciona em detrimento a uma participação periférica. Segundo Wenger, “*No single member is fully*

¹⁰⁵ Ibidem, p. 119.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 118.

¹⁰⁷ A mensalidade do Bunkyo era de 50 Reais na época de minha pesquisa de campo e a anuidade da CBK é de 120 Reais, divididos em duas parcelas.

*representative of the practice as a role*¹⁰⁸. Existem modos distintos de participar e engajar que constituem perspectivas, ou, em uma forma menos cartesiana, posicionamentos num dado campo. Por exemplo, é muito comum que o *sensei* mais velho do *dojo* não participe de todo treinamento, apenas dos treinos de luta ou de uma parte da seção de treinamento. No Bunkyo, Someya *sensei* geralmente pratica apenas aos sábados, ele participa ativamente ministrando treinos para as crianças, às vezes para todos, e ao final do treino ele participa do treino de luta. Durante a prática dos adultos, ele participa também, observando e corrigindo a execução das técnicas. Sato *san* frequenta os treinos, mas engaja apenas no aquecimento, participando de maneira periférica: observando, avaliando os capitais apresentados na performance dos praticantes, dando dicas e ensinando. Os pais dos *kenshi* infantis participam também de maneira periférica, ajudando na administração do *dojo*, observando, apoiando seus filhos e os outros praticantes, ajudando na organização dos campeonatos, etc. As crianças participam também de maneira periférica, quase formam uma comunidade de prática à parte. Eles treinam apenas aos sábados durante o período letivo, praticam à parte, orientados por Roberto Someya *sensei* (às vezes eles se juntam aos adultos), se relacionam mais entre seu grupo e com seus pais. Todos esses participantes periféricos, principalmente as crianças, não engajam nas confraternizações pós-treinos realizadas no bar, por esse motivo não participam frequentemente da negociação de sentido da empreitada conjunta dos treinos e das competições. Por outro lado, participam das festas de final de ano, dos eventos para a arrecadação de fundos, constroem também relacionamentos com os outros membros do *dojo*, antes e depois dos treinos. De todos estes exemplos, as crianças, principalmente, participam e negociam a empreitada, em grande parte, através do *sensei*, visto que treinam e se relacionam pouco com os outros praticantes. Someya *sensei* conduz pessoalmente o treino infantil, o que raramente faz aos adultos, dois dos praticantes mirins são seus filhos e de maneira geral as crianças estão mais próximas do *sensei* do que os adultos em geral. Se não fosse essa conexão, consideraria as crianças como uma comunidade de prática à parte da comunidade principal.

¹⁰⁸ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 111.

A noção de periferia, como tentamos demonstrar, nos permite pensar a comunidade de prática como um *socius* que admite diversas formas de participação e engajamento, no entanto do mesmo jeito pelo qual estas formas periféricas de participação e engajamento abrem a comunidade para o mundo, elas delimitam suas fronteiras. Nos campeonatos, estabelecem-se as fronteiras entre as comunidades de prática, mesmo os pais, parentes, namorados, namoradas, maridos e esposas de praticantes participam também torcendo pelos praticantes e suas respectivas academias. O que reforça a fronteira entre os que pertencem a uma comunidade de prática e os que pertencem a outras. O fato de o engajamento mútuo dos praticantes estabelecer a fronteira da comunidade foi notado também por outro autor que não utiliza o conceito de comunidades de prática. John Donohue, em seu livro *The forge of The Spirit: structure, Motion and Meaning in the Japanese Martial Tradition*, afirma que:

(...) the rigor of physical training in budo serves a number of fairly practical functions. It creates a sense of shared experience among group members and encourages dojo solidarity. It is a powerful tool for creating an awareness of corporate identity among members then, since “we” are training, “they” are only watching; “we” are on the inside, “they” are not¹⁰⁹.

O treinamento como engajamento divide os praticantes, que participam, dos não-praticantes, ou dos praticantes de outras comunidades. É necessário notar que um *kendoka* pode participar de várias comunidades de prática, frequentando o treinamento em várias academias. As competições quase formam comunidades de prática à parte, na verdade elas são práticas que reificam as fronteiras entre as comunidades de prática e constituem, na verdade, uma prática à parte. Temos vários indícios que nos levaram a esta conclusão. A primeira é que, para ser membro de uma comunidade de prática (*dojo*) não é preciso participar dos campeonatos, vários praticantes em Curitiba não participam de campeonatos ou realizam exames de graduação, no Bunkyo há alguns praticantes que pararam de prestar os exames no 3º *dan* e é muito comum que os *sensei* não lutem nos campeonatos, como Someya *sensei* do Bunkyo e Yamaguishi *sensei* de Curitiba. Em suma, os sujeitos devem engajar em alguma forma legítima de participação para serem considerados membros, o que coloca em evidência as fronteiras enquanto permite a participação plena e outras formas periféricas de participar.

¹⁰⁹ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 174.

O conceito de participação periférica, na concepção do autor, desenrola no conceito de participação periférica legítima (*"legitimate peripheral participation"*). A especificidade da ideia de perifericidade, como apontamos no parágrafo anterior, foi desenvolvida por Wenger no livro *Communities of practice: learning, meaning, and identity*, em sua tese, *Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible*, ele se concentra no conceito de participação periférica legítima. No livro, acima mencionado, o autor investe na precisão conceitual, delimitando melhor os usos dos conceitos. Portanto, o conceito de participação periférica legítima se refere especificamente ao modo de participação periférica no qual se engaja durante o aprendizado inicial da prática, anterior ao estágio em que se adquire o reconhecimento e a identidade de membro pleno. Segundo Etienne Wenger:

*Apprenticeship has the clear characteristic of legitimate increasing involvement in the practice of a usually well-defined community: it starts with peripheral responsibilities of a useful sort, and leads, often through well-defined steps that imply changing viewpoints on and relations to the practice and the community, to full participation and a recognized identity of mastery*¹¹⁰.

Em sua tese o autor se concentra no conceito de participação periférica legitimada, mas apontando sempre para modos periféricos de participar sem, no entanto, especificar a ideia de periferia como um conceito à parte. O modo de ingressar na prática do *kendo* parece seguir à risca o conceito de participação periférica legitimada. Cada *dojo* utiliza métodos diferentes, contudo consideramos que eles fazem parte de um mesmo repertório compartilhado, mas o que utilizar e por que faz parte de negociações e significações locais. No Bunkyo, primeiramente, os pretendentes a *kendoka* devem permanecer por quatro ou mais treinos observando, Sato *san* é quem delimita o número de treinos que os pretendentes devem observar. Depois disso é permitido o ingresso do iniciante no treino, ele deve providenciar uma espada de bambu (*shinai*) e aprenderá os rudimentos da prática sem a utilização do equipamento de proteção e em um grupo à parte ao grupo principal dos membros plenos. Paulatinamente, ao longo de três ou mais meses, os iniciantes aprendem o cerimonial, a etiqueta, a forma da técnica e os exercícios

¹¹⁰ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible***. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p.125.

específicos do *kendo*. Quando são considerados aptos pelos instrutores, são autorizados a utilizar o equipamento de proteção e se tornam membros plenos. Antes de começar a praticar com o equipamento de proteção os iniciantes devem comprar e usar a roupa de treino, chamada *keikogi*. O equipamento de proteção é também adicionado aos poucos, primeiro a parte que protege o torso (*do*), as coxas e as genitálias (*tare*), depois as luvas (*kote*) e depois a máscara de proteção (*men*). Na fotografia abaixo podemos ver quatro iniciantes treinando movimento de pés sobre a orientação de Zen Tachibana:



FOTOGRAFIA 4 - INICIANTE E ZEN
FONTE: O autor (2012)

Se tivéssemos uma imagem panorâmica poderíamos observar os membros plenos treinando no outro extremo da quadra. Os iniciantes, como representados nessa imagem, aprendem o necessário para ingressar nos treinamentos, esse necessário como já dissemos é o repertório de técnicas corporais, conhecimento teórico e condicionamento físico para engajar plenamente no *kendo*. As desistências, tanto nessa fase periférica quanto ao ingressar no engajamento pleno, são muitas, suportar o treinamento junto ao grupo pleno é realmente um desafio e os treinamentos no Bunkyo são planejados para se chegar ao limite do condicionamento, ao cansaço. Como disse Ronaldo Omasa em entrevista:

Todo treino tem que ser puxado, para mim. Algumas vezes não, vamos ensinar só tecnicamente, só ensinar técnica, vamos fazer um treino leve. Não, aí tem que variar, depende de treino a treino. Mas eu sou adepto desse treino rigoroso. Como eu falei, para aproveitar o máximo eu tento, se eu estou lá treinando eu quero também ficar forte física e espiritualmente¹¹¹.

Participar do treino é uma forma de engajamento que pode ser interpretada como uma empreitada de fortalecimento espiritual e corporal. O engajamento nestes treinos estabelece uma fronteira entre quem participa e quem não participa dessa

¹¹¹ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 2012.

forma de treinamento que é planejada para ser um fortalecimento da pessoa. Por isso, há uma distinção entre quem aguenta, está disposto ou quer participar desse tipo de treinamento e quem não está disposto, não aguenta ou não quer participar. Assim, engajar na empreitada é ser membro da comunidade de prática, mesmo que não haja a filiação e se seja membro da comunidade de prática de outro *dojo*. Segundo Wenger, este tipo de “(...) *practice-based connections does not require a specific boundary enterprise, but is provided by a direct and sustained overlap between two practices*”¹¹². Ou seja, além de se conectar com o mundo através de suas periferias e fronteiras, as comunidades de prática podem se conectar a outras comunidades de prática através de seus membros em comum. Os praticantes de São Paulo muitas vezes treinam em outros *dojo* além dos seus. Isso é mais comum entre os *kendoka* de alta graduação, entretanto alguns praticantes criam vínculos pessoais com *sensei* ou membros de outras academias o que possibilita este tipo de intercâmbio.

A seleção brasileira de *kendo* também forma uma comunidade de prática baseada nos treinos como sua forma de engajamento e sua empreitada é mais específica: formar os times que participarão das competições internacionais. Ser um membro da comunidade de prática seleção brasileira não é a mesma coisa do que integrar os times, que são formados pelos vencedores de competições seletivas. Os times são formados após um período de aproximadamente dois anos de engajamento na empreitada de se aprimorar através de treinamentos que seguem as diretrizes da comissão técnica formada nas reuniões da Confederação Brasileira. Este ano (2013) as diretrizes para treinamento foram estabelecidas a partir de estágios que alguns praticantes de nível elevado tiveram no Japão. A interação entre as comunidades é vantajosa porque possibilita o aprendizado e a difusão do conhecimento, como aconteceu com os praticantes que se imergiram na prática no Japão trazendo novas técnicas e novas formas de treinar para o repertório da seleção brasileira e das respectivas comunidades de prática que têm membros no selecionado.

Estamos tentando demonstrar que o *kendo* no Brasil e no mundo forma o que Wenger chama de constelações de práticas. Identificamos a presença de várias

¹¹² WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 115.

comunidades de prática conectadas, que têm membros, engajamentos e repertórios em comum, mas que são diferentes o suficiente para formar comunidades distintas. Segundo o autor, há nove requisitos para considerar que comunidades formam constelações de prática:

- 1) *sharing historical roots*
- 2) *having related enterprises*
- 3) *serving a cause or belonging to an institution*
- 4) *facing similar conditions*
- 5) *having members in common*
- 6) *sharing artifacts*
- 7) *having geographical relations of proximity or interaction*
- 8) *having overlapping styles or discourses*
- 9) *competing for the same resources*¹¹³.

Podemos atribuir os nove requisitos ao *kendo* em escala mundial, entretanto na visão do autor apenas um destes requisitos é necessário para que haja uma constelação. Wenger exemplifica que, *“The practice of claims processors is part of the corporation, the local office, the occupants of their building, the profession of claims processing, the claims processors in their country, the “pink collar” workforce, and a host of others I could come up with.”* Não há, portanto, limites para o número de constelações que uma comunidade de prática pode participar. O *kendo* no Bunkyo – entendido como uma comunidade de prática – participa da constelação do *kendo* mundial, do *budo* (artes marciais japonesas), das práticas que utilizam o prédio do Bunkyo, do *kendo* paulistano, do *kendo* brasileiro, das práticas nipônicas, dos esportes, as artes marciais, etc. Assim, segundo Wenger:

- 1) *When a social configuration is viewed as a constellation rather than a community of practice, the continuity of the constellation must be understood in terms of interactions among practices:*
- 2) *boundary objects and brokering, including individuals trajectories, patterns of migrations, and diaspora of communities of practice*
- 3) *boundary practices, overlaps, and peripheries*
- 4) *elements of styles that spread as people copy, borrow, imitate, import, adapt, and reinterpret ways of behaving in the process of constructing an identity*
- 5) *elements of discourses that travel across boundaries and combine to form broader discourses as people coordinate their enterprises, convince each other, reconcile their perspectives, and form alliances*¹¹⁴.

Para se pensar, então, as constelações, devemos levar em consideração as formas de relacionamentos entre as práticas. No caso do *kendo* no Brasil, houve uma migração de japoneses, que começou em 1908, e, como veremos no próximo

¹¹³ Ibidem, p. 127.

¹¹⁴ Ibidem, p. 129.

capítulo, trouxe não só esta, como muitas outras práticas que constituem uma constelação de práticas japonesas vindas ao Brasil nesse mesmo contexto. Ter membros em comum também faz de um conjunto de práticas uma constelação. Os objetos de fronteira (“*boundary objects*”) podem ser: “(...) *artifacts, documents, terms, concepts, and other forms of reification around which communities of practice can organize their interconnections*”¹¹⁵. O próprio equipamento e o conjunto de regras utilizados em comum fazem das comunidades de prática de *kendo* do mundo todo uma grande constelação que interage a partir deste repertório comum.

A infiltração (“*brokering*”) é uma das formas que pode conectar práticas, transferir algum elemento de uma prática em outra¹¹⁶, é como o mestre do Japão que vem ao Brasil, ministra e participa de treinamentos, mas sem ficar tempo o suficiente para se tornar um membro. Este tipo de interação também ocorre em seminários ou treinos que os mestres de alto nível (geralmente radicados na cidade de São Paulo) dão em academias de outras regiões do Brasil. Os campeonatos são práticas que ajudam a construir as constelações de práticas do *kendo* em todos os âmbitos. As competições são práticas de fronteira (“*boundary practices*”) nas quais as comunidades e os praticantes disputam os mesmos recursos: as vitórias e os troféus. As competições possibilitam diversas formas de interação em um outro território além dos limites dos *dojo*, permitem disputas pelo capital de vitórias e demonstrações dos outros capitais para membros de comunidades que compõem as constelações. Observar, analisar e julgar as performances dos sujeitos é uma forma periférica de se participar dos campeonatos e como já dissemos, os campeonatos possibilitam a negociação das posições dos sujeitos e dos *dojo* nos campos que correspondem a constelações que são o *kendo* nos âmbitos locais, nacionais e internacional.

Buscamos apresentar o *kendo*, primeiramente a partir das reificações e como sua dinâmica nos leva a um contexto social específico, a comunidade de prática. Trouxemos os conceitos de capital e campo para nos ajudar a pensar a disputa por posições no campo através do treino como uma forma de trabalho que possibilita o acúmulo dos sete capitais supracitados e o campo, como representamos aqui, equivale à constelação de prática que corresponde ao *kendo*

¹¹⁵ Ibidem, p. 105.

¹¹⁶ Ibidem, p. 109.

brasileiro. O *habitus kendoístico* seria parte do repertório que compõe as comunidades e as constelações de prática, as técnicas, os desejos e as formas de percepção apreendidas através de um processo pedagógico dado na imersão em um determinado *socius*. Por outro lado, as comunidades de prática seriam compostas por uma forma de engajar na prática, uma empreitada realizada e significada conjuntamente e um repertório comum. Fazer *kendo* praticamente se resume em treinar, engajar na prática seria então engajar no treinamento. Treina-se com o intuito de se fortalecer (e acumular capital), essa é a empreitada realizada conjuntamente através do engajamento na prática. A empreitada é também significada conjuntamente através da negociação do seu sentido, possibilitando sentidos compartilhados pelos sujeitos, assim como interpretações diversas. Começamos e terminamos com os campeonatos porque eles são práticas que estabelecem as fronteiras entre as comunidades de prática, no engajamento nas lutas e na empreitada de vencê-las. Mas os campeonatos também unem as comunidades de prática em constelações com abrangências distintas: regionais, nacionais e globais. Outros fatores também podem ser responsáveis pela constituição das constelações. Escolhemos, portanto, Etienne Wenger como referencial porque ele nos possibilita pensar do local ao global, o distinto e o homogêneo, as fronteiras e as periferias, as reificações e as participações, a partir de um escopo teórico-metodológico que leva em consideração a corporalidade e também o aprendizado.

3 CAPÍTULO 2 – ETNIA E CONSTELAÇÃO DE PRÁTICAS

Tendo em vista que cerca de oitenta por cento dos praticantes da comunidade de prática estudada pertencem a um grupo étnico que é justamente o grupo que criou a prática, consideramos importante pensá-lo. Os *nikkei* (nipo-brasileiros) não ocupam um território específico na cidade de São Paulo, como já ocuparam, e a história da dispersão recente dos nipônicos pela cidade carece de fontes em português, a bibliografia está em japonês. Os *nikkei* estão, portanto, dispersos segundo outros padrões de ocupação territorial pela cidade que não a comunidade ou o gueto. O que observamos em campo é que os sujeitos pesquisados residem nos bairros de São Paulo segundo os padrões de gosto e de classe.

Observamos em campo e na bibliografia a presença de estruturas sociais e valores japoneses na prática e nos discursos dos *kenshi* membros da comunidade de prática do Bunkyo. Estas estruturas sociais e discursos seriam oriundas de um momento específico da história japonesa, o Japão imperial moderno (eras *Meiji*, *Taisho* e *Showa*¹¹⁷), período que teria perdurado até a derrota do Japão na segunda guerra mundial. Estas estruturas sociais são basicamente: o sistema hierárquico, que segue, como já dissemos, a estrutura da família samurai, difundida na era Meiji através das escolas; e a ideia (ou ideologia) de aprimoramento do caráter ou o espírito através de técnicas corporais. Portanto, vamos mapear a imigração japonesa para a cidade de São Paulo no tempo e buscar trazer para o primeiro plano a etnicidade e estas estruturas sociais.

3.1 A IMIGRAÇÃO JAPONESA

Investigamos a história da ocupação nipo-brasileira urbana na cidade de São Paulo. Construímos uma história da imigração dessa etnia na cidade de São Paulo até a segunda guerra mundial. As fontes e a bibliografia que encontramos versam

¹¹⁷ As eras são baseadas nas vidas dos imperadores, a partir da revolução Meiji.

apenas até a segunda guerra. Consideramos importante essa reconstrução histórica porque buscamos também mapear no tempo e no espaço, não apenas o grupo étnico mas as ideias, noções, categorias e técnicas que fazem fronteira entre o *kendo* e outras constelações de prática. Quais são suas instituições e quais os objetos que mantêm as fronteiras. As associações e as escolas de idioma japonês têm um papel fundamental na manutenção das fronteiras étnicas e da identidade nipo-brasileira. Acreditamos que estes objetos diacríticos também são disseminados pelo *kendo*, pelo menos parte deles. O pertencimento à comunidade de prática é um processo de aprendizado de virtudes, de um código moral, de regras de interação consideradas como marcadores de fronteiras nipônicas. Este código moral é entendido por nossos interlocutores como a essência do *kendo* que faria parte do caráter das pessoas que constituem a comunidade de prática do Bunkyo *kendo*. O conceito de honra utilizado por Pitt-Rivers e Bourdieu nos serviu para mapear as virtudes valorizadas pela comunidade de prática. Mais precisamente, a garra, a coragem e o respeito seriam capitais, juntamente com a técnica, o rol de vitórias que possibilitam a hierarquização dos sujeitos e das comunidades de prática no contexto da constelação de prática que é o *kendo* nacional.

Antes da entrada efetiva do Brasil na segunda guerra mundial, em 1942, havia um conjunto de japoneses e descendentes de japoneses instalados em uma parte do bairro da Liberdade. Atualmente encontramos alguns japoneses e descendentes que residem no bairro e nas redondezas, inclusive anúncios imobiliários em japonês, mas a grande maioria destes japoneses e descendentes estão dispersos pela cidade. Uma das primeiras coisas que notamos na pesquisa de campo foi que os praticantes nipo-brasileiros e japoneses raramente residem no bairro da Liberdade ou em seus arredores. Não há efetivamente um bairro onde residem os nipo-brasileiros em São Paulo, apesar de haver uma grande concentração deles no bairro da Saúde. Para entendermos a imigração de japoneses ao Brasil, mais precisamente à cidade de São Paulo, utilizaremos a obra *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*, de Tomoo Handa (1987).

A obra *O imigrante japonês*, de Tomoo Handa, foi publicada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (CENB). Esta obra é a referência utilizada em várias dissertações e teses sobre a temática da imigração japonesa para o Brasil. O CENB é uma entidade independente, formada por uma intelectualidade nipo-brasileira, que surgiu em 1965, possuindo raízes em duas outras instituições: o *Doyōkai* e o Círculo

de Estudos de Ciências Humanas de São Paulo¹¹⁸. O CENB busca investigar os seguintes temas: história da imigração japonesa ao Brasil, estudos sobre a “colônia japonesa” no Brasil e história das relações bilaterais Brasil-Japão¹¹⁹. Sendo responsável pela formação de diversos docentes e ex-docentes da USP¹²⁰.

Utilizaremos a obra de Handa como um relato sobre o processo migratório. Entretanto, tal livro constrói uma história não problemática acerca da imigração, busca delinear a contribuição do nipo-brasileiro na construção do Brasil. O que Handa busca trazer a tona é uma imagem positiva do imigrante que não aparece em situações degradantes e que encarna as qualidades que frequentemente são usadas para caracterizar o imigrante japonês ou o nipo-brasileiro como grupo étnico: trabalhador, honesto, honrado, perseverante, etc. Note-se que o título da obra está no singular, ou seja, há um arquétipo de imigrante que é delineado pelo autor que esconde a pluralidade dos sujeitos por trás de um estereótipo. Em *O imigrante japonês* também não há conflitos intra ou interétnicos. Porém, se não há uma visão crítica sobre o processo de imigração, há uma riqueza considerável de material para estudo. Observamos que Tomoo Handa cita constantemente a obra *Imin Yonjûnenshi* (História dos 40 anos da imigração) que não está traduzida para o português. Este é um dos fatos pelo qual a obra de Handa é a referência bibliográfica utilizada, juntamente com *Estrutura familiar e mobilidade social*, de Ruth Cardoso (1995), porque a bibliografia está praticamente toda em japonês. Pelo o que me foi informado no CENB, as obras mais relevantes sobre a imigração japonesa para o Brasil e principalmente as que adotam uma abordagem mais crítica estão escritas na língua japonesa.

Passemos a pontuar o processo de imigração japonesa que começou oficialmente em 1908, com a chegada do navio *Kasato-Maru*, contudo, segundo Tomoo Handa, “(...) a formação da comunidade japonesa na cidade de São Paulo teve início antes mesmo da chegada dos emigrantes no *Kasato-Maru*, primeiro navio de imigração oficial, vindo ao Brasil em 1908”¹²¹. A vinda dos nipo-brasileiros em grande quantidade para a cidade de São Paulo foi um fenômeno posterior,

¹¹⁸ CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS. Disponível em:

<http://www.cenb.org.br/cenb/index.php/articles/display_pt/8>. Acesso em 15/02/2013.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 152.

inicialmente os imigrantes japoneses em sua maioria se dirigiram às fazendas de café em um regime de trabalho agrícola, com contratos de um ano¹²². No entanto, o autor aponta que 268 imigrantes residiam na cidade de São Paulo até a segunda leva de imigração, que chegou em 1910¹²³. Estes primeiros nipo-brasileiros da cidade de São Paulo habitavam, como afirma Handa, alguns na Mooca e no Brás, enquanto outros se espalhavam pela região central da cidade. No bairro da Liberdade já havia uma concentração de japoneses, no entanto, segundo Handa, eles não habitavam o local que ficou conhecido como moradia dos primeiros imigrantes japoneses na cidade – na Rua Conde de Sarzedas¹²⁴. Mesmo os imigrantes japoneses ocupando apenas algumas casas de uma rua da cidade, este se tornou o principal ponto de concentração dos *nikkei* na cidade. Segundo o autor:

A rua Conde de Sarzedas era como se fosse um núcleo de colonização dentro da cidade de São Paulo: nele surgiu a Associação Japonesa, que mais tarde mudou seu nome para Associação dos Companheiros; surgiu também a escola primária e a associação que a incentivava, reunindo pessoas influentes que chegaram até a coletar fundos para as diversas atividades da comunidade. Por outro lado, as pessoas reuniam-se em eventos como casamentos para dançar e cantar no ritmo de sua terra natal. Também apareceram quitandas, casas de *tôfu* e casas de *manjü*, satisfazendo tanto aqueles que gostavam de doces como os que preferiam os salgados. Para as pessoas do interior que vinham para a cidade a fim de fazer compras, não faltavam hospedarias que serviam comidas japonesas, médicos para doentes e atenciosos motoristas que as conduziam para onde quisessem ir. A rua Conde de Sarzedas era não só o centro dos japoneses residentes em São Paulo mas também o ponto de encontro daqueles que vinham do interior, constituindo-se num verdadeiro oásis¹²⁵.

Sendo, portanto, o oásis dos imigrantes japoneses, como delineia Tomoo Handa, a Rua Conde de Sarzedas, no bairro da Liberdade, se tornou um ponto de referência para os nipo-brasileiros, tanto da cidade de São Paulo, quanto do interior. Nesta rua e em suas cercanias havia pensões, hospedarias, restaurantes, lojas de produtos típicos e uma série de prestadores de serviço japoneses. Também havia ali um campo de beisebol, a partir de 1916, e um campo de tênis, a partir de 1925. Portanto, os nipo-brasileiros do interior em visita ou em mudança para São Paulo encontravam ali apoio para se relacionar com os brasileiros, pela presença dos primeiros interpretes, e para circular pela cidade. Eles também encontravam

¹²² MIYAO, Susumu. **Nipo-brasileiros – processo de assimilação. São Paulo**: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 2002, p. 8.

¹²³ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 154.

¹²⁴ Ibidem, p. 154.

¹²⁵ Ibidem, p. 176.

produtos e alimentação japoneses, o que, como afirma Handa, fazia lembrar o Japão. Como um monumento japonês na cidade de São Paulo, a Rua Conde de Sarzedas e suas cercanias agenciavam uma memória e uma sociabilidade japonesa. Todavia, o número de habitantes desse núcleo colonial era pequeno, “(...) na rua Conde, na época em que ali se concentravam mercearias e hospedarias japonesas (que hoje estão dispersas em outras ruas), nela habitavam de 200 a 300 japoneses”¹²⁶. Essa época se situa entre as décadas de 1910 e 1920. Segundo o autor, na década de 1930 ainda:

A concentração maior dos japoneses era na chamada região da Conde de Sarzedas, que tinha como ponto central aquela rua. A região compreendia também as ruas Irmã Simpliciana (onde havia mais lojas e eram poucas as residências), Tabatingüera, Conde do Pinhal, Conselheiro Furtado, Bonita (atual Tomás de Lima), dos Estudantes e São Paulo. Lá viviam cerca de 600 imigrantes japoneses. A rua Conde, à frente, tinha cerca de 300 moradores, seguida pela Conselheiro Furtado, com 140 e pela rua Bonita, com 40.

Uma outra área em que havia uma alta concentração de japoneses era o bairro de Pinheiros, com 200 moradores. Em seguida, vinha a região do mercado municipal e, ainda, as adjacências das estações da Luz e da Sorocabana, que se ligava à rua São Caetano¹²⁷.

Somando-se os imigrantes residentes nessas regiões temos 1280 pessoas. Enquanto, segundo o autor: “(...) viviam na cidade de São Paulo de então (1932) aproximadamente 2.000 imigrantes. Se o levantamento feito tivesse sido mais preciso e cuidadoso, talvez este número se elevasse para bem mais”¹²⁸. Portanto, as 720 ou mais pessoas que restaram desta conta devem estar distribuídas pela cidade a partir de outros critérios que não seja a aglomeração por pertencimento étnico. Assim, os 600 japoneses residentes à região da Rua Conde de Sarzedas são apenas um quarto ou menos do total da soma dos imigrantes de São Paulo capital. Se estas estimativas estão corretas, o número de nipo-brasileiros residentes à cidade de São Paulo era muito pequeno em relação ao número de habitantes nipônicos de todo o Brasil. Ruth Cardoso trás um dado interessante no seu livro *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*, segundo a autora, o número de japoneses residentes no Brasil em 1930 era

¹²⁶ Ibidem, p. 178.

¹²⁷ Ibidem, p. 576.

¹²⁸ Idem.

116647¹²⁹, enquanto como já dissemos os que viviam em São Paulo até essa mesma época eram aproximadamente 2000 pessoas.

Handa trabalha com a ideia apontada por Fredrik Barth, em *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*, “(...) de que uma raça = uma cultura = uma língua, e de que sociedade = unidade que rejeita ou discrimina outros”¹³⁰. Houve uma mudança de perfil do nipo-brasileiro, mas a identidade japonesa, ou *nikkei*, continua sendo agenciada pelos descendentes. Segundo Barth, “As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo”¹³¹. No entanto, mudança nas características culturais não implica necessariamente em mudança de identidade étnica e, como aponta Cohen, a permanência destas mesmas características não significa que as fronteiras entre as comunidades permanecerão as mesmas. Na perspectiva de Cohen, as comunidades étnicas podem surgir, ressurgir ou desaparecer sem no entanto haver grandes mudanças culturais ou econômicas, assim como podem haver mudanças drásticas na estrutura social sem alterar as comunidades existentes. Por outro lado, a perspectiva de Handa é que o contato entre os nipo-brasileiros e a sociedade brasileira acarretaria em assimilação e, conseqüentemente, perda da identidade étnica. O que não ocorreu, como observamos em campo. Segundo Barth:

O mais importante é reconhecer que uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simples com uma redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras¹³².

Para o autor, a fronteira étnica pode permanecer mesmo que os critérios diacríticos – os objetos ou artefatos – que a estabelecem se transformem com o passar do tempo. Não há uma correspondência direta entre o material cultural dos grupos e a existência da fronteira. A fronteira étnica pode permanecer independentemente ao fato de pessoas a atravessarem e mudar de identidade

¹²⁹ CARDOSO, Ruth C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: Primus Comunicação, 1995, p. 35.

¹³⁰ BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 27.

¹³¹ Ibidem, p. 33.

¹³² Ibidem, p. 59.

étnica. “Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais”¹³³. Ou seja, identificamos como as principais diferenças culturais consideradas como critérios diacríticos para o estabelecimento da fronteira étnica: a língua japonesa¹³⁴, a etiqueta¹³⁵ e a virtude do respeito¹³⁶. Como pudemos observar em campo e apreender na história da imigração que levantamos até aqui, a situação de contato prolongado diminuiu as diferenças culturais, contudo não extinguiu a fronteira étnica. O sistema de parentesco existente no Japão Imperial e os casamentos arranjados já não são a regra na organização social das famílias nipônicas no Brasil. Consideramos que as associações tiveram um papel importante na manutenção da fronteira, como veremos no desenrolar desse capítulo, e todas as práticas por elas veiculadas formam comunidades de prática em que se aprende e se aplica a identidade étnica japonesa no Brasil. Existem outras instituições que também demarcam a fronteira étnica e não há apenas um tipo de associação, entretanto o que nos interessa agora é que desde o início da imigração no Brasil e na cidade de São Paulo encontramos menções às associações e ao seu importante papel para as comunidades nipo-brasileiras. As instituições são também objetos que constroem a fronteira étnica. Também encontramos menção à escola japonesa, atualmente conhecida como escola de língua japonesa, que ensina o idioma e costume japoneses, na qual meus interlocutores nipo-brasileiros estudaram. As regras de etiqueta, as formas de se dirigir a pessoas em diferentes posições hierárquicas, as formas de reverência, quando fazê-las, tudo é ensinado nestas diferentes instituições.

¹³³ Ibidem, p. 35.

¹³⁴ De todos os praticantes nipônicos de São Paulo, tomei conhecimento de apenas um que não domina o japonês, pode haver mais, contudo em linhas gerais é comum que os praticantes falem japonês. Os praticantes da terceira idade falam constantemente o japonês, alguns têm um domínio ruim do português. Os mais jovens, de 50 anos para baixo, preferem o uso do português. Ao estar em um ambiente em que a conversa se desenrola em uma língua estrangeira, percebemos como a língua pode estabelecer a fronteira. Qualquer um que não falar tal língua está excluído da conversa.

¹³⁵ Estamos entendendo como etiqueta os gestos, o ritmo e os termos tidos como ideais para se socializar com o outro. Ao vir para São Paulo, em julho de 2011, demorei algumas semanas para me adaptar ao ritmo, aos termos e aos assuntos das conversas no âmbito do *kendo*, o repertório que dominava, oriundo de Curitiba, tornava perceptível a diferença, o não pertencimento tanto à comunidade de prática do Bunkyo, quanto ao meio social do qual advém os praticantes.

¹³⁶ Esta virtude tida como ideal é mencionada diversas vezes por Handa e também por nossos interlocutores. Em linha gerais, os brasileiros não pertencentes ao grupo étnico são tidos como não respeitosos para com os pais, autoridades, divindades, etc.

Acima mencionamos a Associação Japonesa localizada na Rua Conde de Sarzedas, mas havia outras organizações nipo-brasileiras na época. Acreditamos que esta forma de organização – a associação – adotada desde o início da imigração possibilitou a manutenção da identidade étnica, vamos então continuar a narrativa com o intuito de esclarecer essa hipótese. Segundo Tomoo Handa:

Depois da região da Conde, Pinheiros era onde mais havia japoneses — aproximadamente 200. A Cooperativa Agrícola de Cotia, ainda em sua fase inicial, funcionava em salas alugadas e o movimento de seus cooperados ainda não era muito intenso. Os japoneses estavam localizados basicamente ao redor do largo e do mercado de Pinheiros, apesar de não constituírem um "agrupamento", propriamente dito. No largo de Pinheiros havia, ainda, um coreto de música, que o bonde contornava para retornar ao centro da cidade. Perto do largo, à esquerda de quem vinha da cidade, havia um bebedouro para cavalos.

(...)

Pinheiros também tinha de tudo, em matéria de comércio, para satisfazer as necessidades diárias dos japoneses: restaurantes, doceiras, mercearias de artigos japoneses, barbearias, casas de *tôfu*, casas de lenha e carvão, fábricas de massas, e contava, desde aquela época, com a Igreja Episcopal do Brasil (Seikôkai), que existe ainda hoje. No mercado do bairro podiam-se encontrar à venda peixes de água doce. O que se via nas duas margens do rio Pinheiros era uma vasta pradaria. Um passo fora de Pinheiros e já era interior, sendo que ainda havia numerosos agricultores japoneses no Butantã, Caxingui, Taboão da Serra e Campo Limpo. Eram tempos em que os japoneses moradores da região de Cotia vinham de caminhão para São Paulo¹³⁷.

O que consideramos importante neste trecho é que é possível perceber a dinâmica estabelecida entre os núcleos agrícolas dos bairros mais afastados de São Paulo e das cidades próximas e o núcleo do bairro Pinheiros, bairro próximo aos bairros e às cidades citadas acima. Como vimos no trecho acima, na década de 1930 a paisagem de São Paulo era bem diferente, principalmente nos bairros mais afastados. O bairro Pinheiros era o limite da zona urbana, atualmente tal bairro é praticamente central, se levarmos em consideração a extensão atual da cidade. Sem nem sequer aludir às cidades mencionadas, que hoje compõem a Grande São Paulo, mas que na época eram basicamente rurais. A Cooperativa Agrícola de Cotia já existia e seus associados viajavam de caminhão para São Paulo.

A guerra tornou os trabalhadores imigrados inimigos dentro do próprio território brasileiro. O autor ainda afirma que diversas notícias falsas foram veiculadas nos jornais sobre colaboradores japoneses nas colônias e a invasão de uma fábrica. Não sabemos até que ponto estamos apresentando a retórica do autor

¹³⁷ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 590.

ou a memória da paranoia gerada pela guerra que resultou em uma perseguição efetiva aos nipo-brasileiros. Utilizando apenas a obra como fonte, não há como saber. Como já especificamos, a história que delineamos aqui visa apenas problemática da manutenção da identidade étnica nipo-brasileira.

Houve uma instituição que além de polêmica veiculou os valores e muito da forma de pensar que encontramos no *kendo*, como uma memória, uma continuidade, do período *Meiji* e anteriores. A instituição *Shindo Renmei* é segundo o autor A Liga do Caminho dos Súditos e veiculava ideias de culto ao imperador japonês e de adoração patriótica tanto ao Brasil quanto ao Japão. Esta organização teve relação com uma série de assassinatos, agressões, tentativas de homicídios e estelionatos, que não foram esclarecidos nem mesmo pelas investigações policiais da época. Handa constrói uma narrativa tortuosa para descrever a Shindo Renmei, há outros trechos em que o autor se contradiz e a sua descrição desta instituição é constituída de pelo menos duas partes distintas. Primeiramente, o autor desacredita a instituição associando-a diretamente à veiculação dolosa de informações falsas a respeito da vitória japonesa – através de falsificações de jornais japoneses –, a atentados ditos terroristas – basicamente homicídios através de grupo de extermínio – e a estelionatos, vinculados à venda de ienes supervalorizados e à comercialização de terrenos inexistentes na China. Segundo Handa:

Além disso, "a Shindô Renmei, que tinha passado a fazer propaganda maciça sobre a vitória japonesa, tomara providências para que esse 'comunicado' não fosse propagado (...) e, para isso, confeccionou e distribuiu, à parte, um falso 'rescrito imperial, dirigido aos compatriotas do além-mar', que, para surpresa geral, fora 'vendido' a um preço 'x' a página". "Pode-se saber, através dessa prática, o quanto a Shindô Renmei tinha, na verdade, um esquema empresarial." No entanto, os imigrantes mais ingênuos — a essa altura verdadeiros prisioneiros desse mecanismo de sabotagem — já não conseguiam discernir a verdade da farsa¹³⁸.

Após essa apresentação do grupo, o autor descreve os homicídios, as agressões, as confusões, em suma, os casos de polícia em que membros do grupo estiveram envolvidos. Descreve também as investigações da polícia, as notícias de jornais e a notícia do assalto policial à sede do grupo em São Paulo. Na segunda parte da narrativa, o autor situa as lideranças da *Shindo Renmei* em relação a todos estes incidentes, apontando que a instituição em si não estava relacionada aos incidentes, mas sim membros isolados que se aproveitaram da situação para lucrar.

¹³⁸ Ibidem, p. 657.

Até mesmo as falsificações de documentos que provariam a vitória japonesa foram, pelo autor, desassociadas da instituição em si e de suas lideranças. O autor também apresenta os princípios da instituição que nos interessam etnograficamente, visto que representam a estrutura da família japonesa como um ramo da família do imperador, o que chamamos de família da era *Meiji*, algumas páginas atrás. Segundo Tomoo Handa:

Os princípios da Shindô Renmei foram publicados no jornal *Diário da Noite* de 16 de abril de 1946. A edição trazia uma nota dizendo que sua publicação fora decidida, mesmo sabendo-se que a redação continha "erros gramaticais", mas aqui não transcreveremos essa tradução, e sim, o resumo em japonês, publicado em *A história da colônia nos dez anos do pós-guerra*. "É preciso que se compenetre no espírito do *hakkô-ichiu* — a unificação do mundo em uma só família — que tem por aspiração última trazer paz eterna ao mundo e prosperidade para toda a humanidade." Para tanto, é preciso que a Liga aja com franqueza e dignidade e sempre com esse elevado espírito presente em sua mente, não importa onde e quando. Para isso, é preciso ainda que seus membros acumulem cultura e saber, não se esquecendo, em hipótese alguma, de sempre se apoiar no espírito japonês. "É preciso que se colabore na construção do grande Japão. Para isso, não é necessário que se regresse para lá. Pode-se fazer isso, sem nenhuma dificuldade, daqui mesmo, do Brasil. Não se deve esquecer que se estará colaborando na construção do grande Japão, se se obedecer às leis brasileiras e se se dedicar ao seu desenvolvimento e prosperidade¹³⁹."

Portanto, o que os princípios da *Shindo Renmei* propunham era estender a ideia de que todas as famílias do mundo, e não apenas do Japão, descendem da família imperial. Não se sabe qual o papel que estes princípios representavam na instituição, tanto para os seus diferentes afiliados quanto para seus líderes. Mas o que estamos propondo é que os imigrantes da época vivenciavam o mesmo sistema de parentesco que era veiculado no Japão antes da guerra. Desta forma, eles não vivenciavam apenas tal sistema, mas pensavam-no. Joy Hendry em *Understanding Japanese Society* ao discutir o sistema familiar japonês, que se baseia na ideia de casa, fala a respeito das mudanças que ocorreram em tal sistema familiar após a segunda guerra mundial. Segundo Joy Hendry:

(...) *the model of the whole nation as one great family descended from the Emperor, was drawn upon heavily during the years leading up to the Second World War. In the Meiji period, when the Japanese intellectuals were reassessing the whole structure of Japanese life in preparation for the establishment of the new Civil Code, something they described as the 'family system' was a bone of much contention. Some saw the traditional model as essential for the maintenance of orderly social life, others saw it as a major hindrance to the progress they sought in their modern, internationalized*

¹³⁹ Ibidem, p. 677.

world. The Civil Code of 1898 ended up as a compromise, but the debate continued at an intellectual level.

This Japanese 'family system' was based on a model approximated by Samurai families in the nineteenth century, which was an overlay of Confucian ideology. By 1890, there was already a growing feeling in conservative quarters that Western influence was getting out of hand, and an imperial rescript on education, issued at that time, made explicit the traditional values of the system. It was to be learned by heart and recited daily by all schoolchildren. Educationalists of the time tended to be traditionalists, and as an enrolment in schools was up to 98 per cent in 1909, the dissemination of these ideas was extremely efficient. There were of course variations in the practice of this 'family system', but its principles became common cultural property, and the model of family relations was used explicitly in many other areas of life.

The same 'family system' was blamed for all sorts of evils during the Allied Occupation, and it was virtually demolished legally in the 1947 Constitution. Modern life has in many areas become incompatible with the system in its traditional form, and Japanese social scientists have predicted its total demise for many years. However, deeply held values die hard, and the principles of that old family system have by no means disappeared, even in the urban sprawl¹⁴⁰.

Esta citação é relevante porque toca em assuntos que nos possibilitam entender as mudanças ocorridas na cultura japonesa no pós-guerra. O sistema familiar adotado pelo Japão após a revolução *Meiji* – evento que modernizou o país, abolindo as classes e que suas diretrizes perduraram até o fim da guerra – era o sistema utilizado pelos imigrantes que vieram ao país antes da guerra. Podemos observar que nos princípios da *Shindo Renmei* há a ideia de unificação do mundo em uma só família. Joy Hendry, no trecho citado acima, afirma que para os japoneses da época todas as famílias japonesas descendiam da família imperial. Tal sistema era utilizado como uma ideologia do Estado Japonês Imperial e também era articulado pelos imigrantes para pensar a sua identidade e o seu lugar no mundo. O que o trecho citado não explica é o sistema em si, que segundo o autor se embasava no sistema utilizado pelos samurais no século XIX. Pois segundo Joy Hendry, na citação acima, houve uma discussão sobre a pertinência do sistema em um Japão modernizado durante a Revolução Meiji. Não era algo inconsciente oriundo de estruturas mentais que apenas o antropólogo consegue observar. Segundo o autor, o termo nativo para família em japonês é *ie*, que significa também casa¹⁴¹. Não há apenas uma correspondência de termos, mas a família japonesa é uma instituição que se mantém não obstante a circulação de pessoas nas funções familiares. Ou seja, há uma linhagem definida pela primogenitura e a circulação de

¹⁴⁰ HENDRY, Joy. *Understanding Japanese Society*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 23.

¹⁴¹ Ibidem, p. 24.

mulheres entre as casas. Os filhos não herdeiros constituem as suas próprias casas ao se casar e esta casa é considerada uma ramificação da casa principal¹⁴². É desta maneira que todas as famílias do Japão descenderiam da casa imperial, como afirma Joy Hendry no trecho acima citado. Este modelo de parentesco estabelece hierarquia entre seus membros e entre as casas, uma casa é subordinada da qual provém. A hierarquia intracasa é baseada na geração, no gênero e na primogenitura. Segundo o Joy Hendry, os membros mais jovens da casa estão em débito com os membros mais velhos¹⁴³. A estrutura familiar japonesa foi exportada para o que nós denominamos até agora de associação, mas segundo John Donohue, “Basically, the *iemoto* is a voluntary, non-kin secondary group which consists of a master of some art or skill, like calligraphy, **judo**, or flower arranging, and his or her disciples”¹⁴⁴. O *dojo* de *kendo* faz parte desse tipo de organização e , segundo o autor, “(...) the *iemoto* is a fictional family system”¹⁴⁵. É justamente o tipo de família que descrevemos acima que estrutura o *iemoto*, linhagens que se estendem até um fundador mítico.

A narrativa de Handa não se aprofunda mais na questão da imigração para a cidade de São Paulo. O autor versa também sobre a nova leva de imigração que teria se iniciado no pós-guerra. Segundo Handa, “A primeira leva de imigrantes do pós-guerra, que vieram com suas famílias, foi a dos imigrantes para a Amazônia, do chamado ‘Projeto Uetsuka Tsuji’. Eram 18 famílias, totalizando 54 pessoas (...)”¹⁴⁶. Os novos imigrantes foram, segundo Handa, para locais distantes do Estado de São Paulo, como: a Amazônia, a Bahia e o Mato Grosso. Segundo o autor, 20000 japoneses imigraram para o Brasil até 1957. Estes imigrantes tinham também um perfil diferente dos imigrantes anteriores, não eram lavradores, mas eram geralmente mão de obra especializada. Tomoo Handa ainda versa sobre a tentativa de unificação da colônia, ou seja, dos nipo-brasileiros como um todo, a partir de quatro eventos distintos: o movimento de socorro às vítimas da guerra no Japão, a vinda da seleção japonesa de natação, a participação da colônia nas festividades do quarto centenário da cidade de São Paulo e a construção do Bunkyo. O autor

¹⁴² Ibidem, p. 26.

¹⁴³ Ibidem, p. 25.

¹⁴⁴ DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 43.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 769.

defende a ideia de que a cidade de São Paulo é o centro da colônia japonesa no Brasil. O autor também defende que o Bunkyo é entidade central da colônia japonesa no Brasil. Mas o que seria essa entidade central? Seria uma associação. Mas o que são as associações? Esta é uma pergunta difícil de ser respondida e que precisa de um subcapítulo à parte tamanha a sua complexidade.

3.2 AS ASSOCIAÇÕES

O que chamamos de associação é um termo corrente utilizado pelos nipo-brasileiros, mas tal termo esconde uma diversidade de instituições que cumprem papéis muito diferentes. Clubes, escolas, cooperativas, grupos que realizam alguma prática, *kaikan*, etc. Todos os exemplos acabam girando em torno de uma organização de um grupo de pessoas que engajam em alguma empreitada em comum, que pode ser praticar *kendo* ou realizar bailes. Portanto, o termo pode se referir a um prédio ou a uma instituição que organiza uma prática. É muito recorrente que estas práticas sejam fontes de coerência de uma comunidade e configurem no que entende-se por comunidades de prática.

John Donohue denominou *iemoto* estas associações vinculadas a práticas, o autor menciona, além das práticas marciais, o aprendizado de *ikebana* (arranjo de flores) e de *shodo* (caligrafia) como atividades que também utilizam esta instituição como forma de estruturar suas respectivas práticas. Peter Cave, em “*Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs*”, aborda diretamente as atividades extracurriculares nas escolas no Japão, conhecidas como *bukatsudo*. No Japão, essas práticas são atividades extracurriculares organizadas sob a forma de clubes esportivos ou culturais nas escolas. Cave aponta que os diversos *bukatsudo* tem o intuito de “educar o espírito” ou “aprimorar o caráter”, e fazem parte de um conjunto de ideias que, segundo o autor, teria vindo do período Meiji, ou anterior. Entretanto, nas escolas japonesas não são apenas as práticas reconhecidas como tradições nacionais que podem ser *bukatsudo*, *hugby*, tênis, futebol, basquete, baseball, teatro, literatura, etc. também fazem parte do rol de atividades praticadas. Todos os *bukatsudo* têm o de aprimorar o caráter ou o espírito, as atividades não japonesas são neste contexto resignificadas, de acordo com as suas respectivas empreitadas.

Os ideais das artes marciais teriam influenciado a recepção que os esportes ocidentais tiveram no Japão, ideais de treinamento espiritual através do fortalecimento do corpo. Mesmo os clubes de atividades culturais envolvem a prática regular de exercícios físicos. Segundo Cave, no Japão “(...) *schools are responsible not only for the intellectual-cognitive development of students, but also for their social and moral development, teaching the basic qualities and habits that society expects of its members in daily life*”¹⁴⁷. Portanto, os *bukatsudo* disseminam hábitos, modos de pensar, identidades, regras de sociabilidade, modos de aprender e práticas corporais, práticas artísticas e línguas. Desta forma, o que chamamos de associação é uma instituição que é oriunda de um modelo amplamente utilizado no Japão que visa à educação dos sujeitos.

No bairro da Liberdade encontramos muitos *kaikan* sede de associações culturais e esportivas japonesas, geralmente relacionadas com descendentes de uma determinada província japonesa. O termo *kaikan* também pode ser entendido como associação, mas ele designa uma localidade, um prédio. Segundo Handa, um *kaikan* é “sede das associações culturais e/ou esportivas mantidas pelos japoneses e seus descendentes, comumente usada para realizar reuniões sociais”¹⁴⁸. Vale a pena ressaltar que o termo *kaikan* não existe no Japão, foi criado no Brasil. Os *kaikan* são geralmente associados a uma colônia delimitada por um território, como as colônias agrícolas, ou são núcleos representantes e congregadores de imigrantes de uma província no Japão. Em São Paulo há uma proliferação muito grande dos *kaikan* provinciais, principalmente no Bairro da Liberdade e regiões vizinhas. Alguns *dojo* são vinculados a eles, como o Saga e o Mie. Quando pensamos no termo constelações de prática para caracterizar a etnia nipônica brasileira nos embasamos principalmente na existência destas associações de imigrantes provenientes de uma província no Japão, porque nelas geralmente se pratica vários fazeres considerados japoneses, de diversas naturezas, como: *kendo*, *karate*, *ikebana* (arranjo de flores), *taiko* (percussão), *sado* (cerimônia do chá), caligrafia, aulas de japonês, *karaoke*, *judo*, *sumi-e* (pintura), tênis de mesa, beisebol, *softball*, etc. Mesmo que as práticas não tenham se originado no Japão, como é o caso do beisebol, elas são tidas como tradicionalmente praticadas lá. No entanto, é comum encontrarmos um número

¹⁴⁷ CAVE, Peter. “*Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs*”. *Journal of Japanese Studies*. Seattle: 2004, Vol. 30, No. 2, p. 397.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 821.

limitado destas atividades em cada associação. Estes espaços geralmente possuem palcos e salões que são utilizados em festas e apresentações internas e também alugados para eventos exteriores à associação.

A multiplicidade de objetos a que se refere o termo associação diz pouca coisa a seu respeito. Desde uma cooperativa agrícola, uma academia de *kendo* e até um *kaikan* são chamados por este mesmo nome. Contudo, ao ler a obra de Handa percebemos que o quadro atual ainda está de acordo com o que foi escrito em 1967. Segundo o autor, nos *kaikan*:

(...) convivem as associações japonesas dos velhos isseis e os clubes sócio-esportivos dos jovens. Os salões são utilizados para as manifestações artísticas e teatrais, bem como para *nodojiman*, bailes ou recepções de casamento. As receitas e aluguéis dali provenientes, juntamente com as contribuições dos sócios das associações, servem para a manutenção daquelas entidades¹⁴⁹.

Como afirmou Susumo Miyao, as associações teriam as funções de confraternização e de controle nas comunidades¹⁵⁰. O autor também diz que a escola de língua japonesa e a cooperativa agrícola também são frutos deste modelo organizacional. Esse controle não é explicado pelo autor, assim como ele não explica a ideia de que a colônia nipo-brasileira segue o modelo de organização da vila japonesa e que tal modelo estaria relacionado às associações. Segundo Handa, “Ademais, desejava-se um local em que todos pudessem se reunir, discutir e beber à vontade. É desse desejo que nascia o órgão administrativo da colônia”¹⁵¹. Além de ser uma estrutura física, instituições de práticas também é um órgão administrativo. O autor enfatiza que nos primeiros tempos da colônia os imigrantes não tinham a quem recorrer para a solução de problemas estruturais dos núcleos de colonização, como: a organização da escola, a manutenção das estradas, etc. Desta forma, os imigrantes se organizaram a partir de associações para trabalhar em conjunto para o bem comum, um tipo de organização que não é estranho à vida nas vilas japonesas. John Donohue busca as raízes do *iemoto* – uma das facetas do que no Brasil chamamos de associação – nas vilas do Japão antigo. Segundo o autor:

¹⁴⁹ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 504.

¹⁵⁰ MIYAO, Susumu. **Nipo-brasileiros – processo de assimilação**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 2002, p. 9.

¹⁵¹ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 281.

*By the fourth century A.D. aspects of social organization develop which would endure into the modern period. These organizational patterns helped shape the structure of Japanese society in general, and were reflected in the social relations of the samurai and the organization of their arts. The first organizational template was an emphasis on corporate social groups based on patrilineal descent. These groups were bound together, by a variety of social, political, and economic ties, into groups known as **uji**, which we may gloss as "clans". All the uji members worship the same titular deity and shared a common surname. Political and religious authority in the uji was centered on the **uji-no-kami**, a position which combined the attributes of an elder, chief and priest¹⁵².*

Os *uji* seriam conglomerados de linhagens patrilineares que formavam ramificações sendo a posição de *uji-no-kami* reservada ao patriarca da linhagem que originou as ramificações. Já apresentamos essa estrutura quando discutimos a *Shindo Renmei*. Joy Hendry nos informou que os filhos não primogênitos de uma casa criam suas próprias casas, ramificações da linhagem original a qual estão subordinados. Foi considerando a linhagem imperial como originária de todas as outras que o imperador assumiu tamanha importância e poder na era Meiji. Esse modelo de organização foi utilizado por diversas outras instituições, como os *dojo*. Contudo Donohue diz que:

There are, of course, some fundamental differences between budo dojo and the traditional political and social organizations they emulate. In the first place, budo dojo are voluntary associations. Membership is open to all, regardless of family or political affiliations. This is one of obvious consequence of Japanese modernization, in which class distinctions between samurai and commoners were abolished¹⁵³.

A palavra associação parece acomodar, até agora, três modelos distintos de instituição: os *iemoto*, que são as organizações que adotaram um padrão muito próximo do sistema de parentesco samurai; o *kaikan* que está indexado a uma comunidade, geralmente oriunda de uma província ou coresidente em algum território específico (a colônia), que teria pelo menos a primeira vista um caráter mais cooperativo e sediaria a escola; e o órgão administrativo da colônia, tanto de um ponto de vista local, regional ou nacional. De acordo com Handa, em muitas comunidades a escola e a associação ocuparam a mesma sede, é o que acontece no Bunkyo e no Mie. Esse foi o modelo organizacional tanto para a administração do núcleo colonial, quanto para a organização da construção e manutenção da infraestrutura da colônia, para a gerência também do lazer, da educação e da

¹⁵² DONOHUE, John J. **The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition**. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 15.

¹⁵³ Ibidem, p. 45.

atividade econômica da comunidade. Esses órgãos hoje estão em contato direto com a província de origem ou com o governo japonês (no caso do Bunkyo), possibilitam não só o intercâmbio de estudantes, como doações. Muitos *dojo* conseguem equipamentos doados do Japão através desta forma de conexão. As raízes históricas dessa via de comunicação e intercâmbio estariam no fato de que:

Em 1927 com o patrocínio do Consulado Geral do Japão foi fundada a *Zaihaku Nihonjin Kyoikukai* (Associação Educativa dos Japoneses Residentes no Brasil), a qual, em 1929, se transformou em *Zai São Paulo Nihonjin Gakkô Fukeikai* (Associação de Pais da Escola dos Japoneses Residentes em São Paulo). Então, presidentes e diretores educacionais de núcleos passaram a ser convidados pelo Consulado, e depois ocorria a liberação de subvenções para a construção de escolas. As coisas tomando esse rumo, a "importância" dos diretores que tinham contacto com a "autoridade" foi crescendo, e as eleições de diretores foram-se transformando em grandes eventos do núcleo pela sua significação honorífica¹⁵⁴.

Com o passar dos anos, as associações começam a se organizar em torno de associações centrais ligadas ao Consulado Geral do Japão. Segundo Handa, "(...) a associação central executava os serviços que dificilmente poderiam ser desempenhados pelos núcleos isoladamente"¹⁵⁵. E a entidade acima citada, apesar de ter uma alcunha ligada a educação atuava em diversos ramos, unindo as demandas dos núcleos. As associações funcionavam também como mecanismo de educação étnica, através das diversas modalidades do que poderíamos chamar de associações culturais os sujeitos eram introduzidos, como afirmou Handa, no cinema japonês, nas danças folclóricas, no idioma, nos esportes, na língua. Havia, segundo o autor, as associações de jovens que gerenciavam os lazeres juvenis, construindo quadras e campos esportivos, realizando concursos de oratória em japonês etc. Nas palavras Handa:

Dentre os objetivos da Associação do Jovens, estabelecidos pelos estatutos, encontravam-se, juntamente com o termo *shinboku* (confraternidade), outros como o *shûyô* (cultivo da mente ou treinamento mental, para a formação do caráter). Atente-se para o fato de que não haviam empregado a palavra *kyôyô*, que significa cultura, e sim *shûyô*, que tem uma conotação bastante próxima à educação moral e cívica. Ainda, nos estatutos, encontravam-se expressões como "Despertai a consciência de si mesmo!", ou "Servi para a conscientização dos jovens!" Naturalmente, o *shûyô* exigia dos jovens um profundo "estudo" acerca do sistema familiar, considerado uma das mais louváveis tradições japonesas. Por essa razão, a Associação de Jovens era, para os pais, um órgão importantíssimo que eles

¹⁵⁴ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 286.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 289.

faziam questão absoluta de ajudar. A conscientização dos estatutos significava fazer com que os jovens identificassem aquele sistema como sendo permitinente e inato no povo japonês. Isto não quer dizer, no entanto, que os jovens se voltassem única e exclusivamente para aquele objetivo estatutário. Ele era, no máximo, lembrado com entusiasmo nos concursos de oratória. Estes, sem dúvida nenhuma, foram de grande significado para os jovens, por constituir uma oportunidade para desenvolverem o aprendizado da língua japonesa¹⁵⁶.

As associações produziram e manteriam a identidade étnica através de mecanismos de formação dos sujeitos inerentes às formas de reprodutibilidade de suas respectivas comunidades de prática. Consideramos também como práticas, a construção, a manutenção e a administração das colônias. As associações que não mais mantêm ou administram colônias embasadas em uma localidade, mas mantêm comunidades de membros oriundos de uma província também constituem comunidades de prática, visto que a prática é justamente manter, administrar, gerenciar, construir e reproduzir uma dada comunidade que não se baseia em um local, mas em uma origem considerada comum. Por outro lado, os membros ativos do Bunkyo, que promovem a cultura japonesa principalmente através de suas práticas também fazem parte de uma comunidade de prática. As práticas consideradas japonesas, que seguem a estrutura do *iemoto*, possuem como o *kendo* discursos e *praxis* de autoaprimoramento, entretanto se mesmo em uma dada prática composta por inúmeras comunidades há diferenças na interpretação ou na própria empreitada de aprimoramento, podemos imaginar um contexto no mínimo complexo. Se olharmos o contexto em busca de padrões ou estruturas, com certeza as encontraremos, como Benedict no trecho abaixo:

Longas séries de palavras japonesas designam o estado mental que o perito em autodisciplina deverá alcançar. Alguns desses termos são usados para atores, outros para devotos religiosos, outros para esgrimistas, outros para oradores, outros para pintores, outros para mestres da cerimônia do chá. Têm todos o mesmo sentido geral, por isso usarei apenas a palavra *muga*, que vem a ser a palavra empregada no florescente culto do Zen-Budismo das classes superiores¹⁵⁷.

Se olharmos para o que é reificado, como no caso dos conceitos citados acima, encontraremos os padrões, já que a reificação carece de sentido e precisa da participação para ser significada. No contexto do *kendo* esse conceito chama-se *mushin* (無心) e significa espírito, coração ou pensamento vazio. Em campo

¹⁵⁶ Ibidem, p. 487.

¹⁵⁷ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 199.

podemos observar pelo menos três significados distintos deste conceito, explicados por mestres de academias diferentes: manter a mente livre de pensamentos e lutar por instinto; ter a técnica como segunda natureza e realizá-la por instinto; e não pensar em vencer ou perder e coisas alheias a luta, mas pensar para lutar. O repertório é sempre significado na prática, através de um processo de negociação. Podemos perceber variações no nível do sujeito e também constâncias em escala global.

A identidade étnica é também diversificada, não há apenas um modo de se pensar, sentir e ser japonês no Brasil. Ernani Oda afirma que “Como resultado, as ideias que predominam no Brasil sobre a cultura japonesa tendem a reificá-la, apresentando-a como uma totalidade homogênea, imutável e exótica, sem atentar para os sérios conflitos políticos que este tipo de perspectiva oculta”¹⁵⁸. Segundo Oda, no contexto brasileiro os japoneses “(...) seriam trabalhadores e aplicados nos estudos (...)”¹⁵⁹, estas virtudes seriam os marcadores étnicos reificados que constituem a visão homogênea de uma etnia japonesa. A educação e o trabalho como valores, como afirma o autor, tem uma história e um lugar de difusão, “No período Meiji (...). Surge uma filosofia de valorização da educação para fins de modernização e unificação nacional, e a escola torna-se o principal espaço para difundir esse tipo de ideologia”¹⁶⁰. Anteriormente versamos a respeito da difusão de um modelo familiar pelo Estado japonês das eras Meiji e Showa através da escola e Peter Cave afirma categoricamente que esta instituição é responsável no Japão pela difusão de valores tidos como tradicionais, principalmente através dos *bukatsudō*, clubes escolares nos quais se exerce alguma prática. Segundo o autor, as ideias de aprimoramento do caráter através de uma prática corporal no formato do *kendo* datariam pelo menos da era Meiji. Vemos se delinear, portanto, uma constante em vários autores acerca da identidade japonesa: a escola como uma instituição difusora de valores assimilados pelos japoneses. Quanto ao Brasil, já vimos que em 1927 foi criada uma instituição central para gerenciar as escolas japonesas no Brasil, tal instituição foi assumida pelo Consulado Geral do Japão em 1929. Todavia, em 1939, no regime de Getúlio Vargas, houve um processo de nacionalização da

¹⁵⁸ ODA, Ernani. “Interpretações da “cultura japonesa” e seus reflexos no Brasil”. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências sociais, Vol. 26, Nº 75, p. 104.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 112.

¹⁶⁰ Idem. p. 113.

educação, que não mais permitiu a educação de estrangeiros e seus descendentes nos parâmetros dos países de origem, assim:

O que aconteceria, porém, após 1939 se até esses professores sumissem das escolas japonesas e ficassem apenas professores brasileiros, com os quais tinham dificuldade de comunicação? Os imigrantes receavam que os professores não conseguiriam transmitir o sentimento de fidelidade e lealdade que constitui a base do pensamento japonês. E mesmo que não conseguissem transmitir a filosofia de fidelidade e lealdade, será que não poderiam pelo menos transmitir a de respeito?... Para os imigrantes, a ideologia de respeito aos pais e aos mais velhos constituía a base do pensamento de suas vidas. Caso o sistema familiar japonês desmoronasse e os filhos não obedecessem a seus pais quando crescessem, a família não se desestruturaria e não ficariam todos separados? Não havia professor japonês que, como não ensinasse o respeito aos pais e todos os livros didáticos japoneses ensinavam a fidelidade e a lealdade. Não só as palavras, mas também se perderia o espírito. E era justamente desse espírito que mais se orgulhavam, como sendo o espírito do melhor povo do mundo e o que sustentava suas vidas. Perdidos estes valores, poder-se-ia dizer que eram japoneses, ou descendentes de japoneses¹⁶¹?

Do ponto de vista de Oda, atualmente as virtudes dos japoneses seriam a dedicação ao trabalho e à educação, para Handa, em 1967, o que afligia os nipônicos no Brasil com a proibição do seu sistema educacional é a desestruturação do sistema de parentesco e a ideologia do respeito, da fidelidade e da lealdade. Esse conjunto de virtudes constituiria do ponto de vista dos imigrantes como o espírito japonês. A “cultura japonesa” reificada é um aparato ideológico que conta com uma série de mecanismos de difusão e reprodução, Oda nos chamou a atenção para a construção desta unidade étnica e cultural, mas não podemos negar a eficácia das instituições e do Estado nipônico nessa empreitada. Um dos conceitos que assume papel chave para conectar as práticas marciais denominadas *budo* e esse espírito japonês é o conceito de *bushido* popularizado no século XIX por Inazo Nitobe. Segundo Hurst III:

Nitobe's book and the concept of bushido captured the minds of many Japanese during the outburst of nationalism that accompanied the nation's victories in the Sino- and Russo-Japanese wars. Bushido was suddenly every-where. Nakariya Kaiten wrote, also in English, of bushidō as the "religion" of Japan. Takagi Takeshi wrote comparing bushido and chivalry, summing up bushido in twenty doctrines." The well-known philosophy scholar Inoue Tetsujirō even collected together Edo period works in the Bushidō sosho, whose avowed purpose was to develop Japan's national defense capabilities by inculcating this spirit in them. Through such efforts,

¹⁶¹ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 620.

*Nitobe's bushido was ultimately linked by ultranationalists to the movement for "national purity" (kokusui shugi)*¹⁶².

Hurst III traça uma arqueologia do *bushido* em seu artigo “*Death, Honor, and Loyalty: The Bushidō Ideal*”. O autor afirma que Nitobe teve uma popularidade avassaladora tanto no Japão quanto na Europa e nos Estados Unidos. Nitobe não era um especialista em filosofia e história do Japão, como afirma Hurst III, “(...) *Nitobe was the least qualified Japanese of his age to have been informing anyone of Japan's history and culture. The Christian son of a late Tokugawa samurai from Morioka who was educated largely in English at special schools early in the Meiji era* (...)”¹⁶³. Este foi o homem que informou acerca do suposto código ético samurai para o mundo. O *bushido* criado por Nitobe se tornou a ideologia nacionalista japonesa do final do século XIX até 1945. Como afirma Ruth Benedict, “Os escritores e publicistas japoneses modernos organizaram uma seleção das obrigações do giri e apresentaram-nas literalmente aos ocidentais como o culto do *bushido*, os costumes dos samurais”¹⁶⁴. Que esta ideologia veio para o Brasil junto dos imigrantes, nós não temos dúvidas. A preocupação tanto do Estado japonês quanto dos imigrantes acerca da educação desse espírito japonês se torna agora clara.

Contudo, além dessa ideologia há um *modus operandi* da etnia japonesa no Brasil que se faz presente desde os primeiros momentos imigração, este modo está atrelado à identidade de pertencimento às comunidades de prática das associações. Por isso a formação dos sujeitos através de práticas e de uma educação escolar japonesa esteve e está presente no que identificamos como associação. O que está em jogo não é uma máquina de produzir uma japonesidade genérica, mas a negociação de identidades japonesas em um determinado campo que é a constelação de práticas consideradas japonesas. Tomar a posição de Lourenção, de que há uma forma de japonesidade que corresponde diretamente ao espírito japonês e ao *bushido*, é tomar uma posição acrítica acerca da ideologia da homogeneidade étnica japonesa. Para nos exirmos, então, de futuras críticas da mesma natureza faremos uma arqueologia das ideologias difundidas nas escolas japonesas através de práticas que tomaram a forma das associações juvenis no

¹⁶² HURST III, G. C. *Death, Honor, and Loyalty: The Bushidō Ideal*. Havaí: University of Hawai'i Press, 1990, **Philosophy East and West**, Vol. 40, No. 4, Understanding Japanese Values (Oct., 1990), p. 513.

¹⁶³ Ibidem, p. 511.

¹⁶⁴ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 149.

Brasil. O *kendo* é uma dessas práticas, há um discurso corrente e reificado pela Federação Internacional no qual o objetivo de se praticar *kendo* é desenvolver o caráter através das técnicas da espada. Ideias pertencentes a este universo foram citadas por Tomoo Handa como “*shûyô*”. Até hoje essas associações têm os objetivos educacionais que apresentamos aqui. Peter Cave em seu estudo sobre os *bukatsudo* no Japão aponta exatamente para esta ideologia ao descrever os clubes escolares no Japão. O autor assinala que:

*(...) clubs help to socialize children into the hierarchical, self-disciplined behavior demanded by adult life. They are one of the main social institutions to continue to be a vehicle for seishin kyōiku, the “education of the spirit” that stresses perseverance through hardship as a path to maturity – a set of ideas and practices of learning and human development that date to the Meiji period or before*¹⁶⁵.

Peter Cave também aponta que a hierarquia vivenciada no mundo do trabalho japonês é atualmente apreendida através dos *bukatsudo*, que como já comentamos não se limita aos fazeres japoneses, sendo praticados também esportes importados, do que se costuma chamar de “ocidente”. Segundo Cave, durante a era Meiji, “*Both native and western sources of influence upon the Japanese educators of the period thus stressed moral regeneration through physical discipline and hardship, and linked this to military ends*”¹⁶⁶. O que originou estas instituições foi uma mistura de ideias darwinistas sociais de que o esporte prepararia os sujeitos para a guerra com as ideias nativas oriundas das tradições marciais já existentes. Segundo o autor:

*The pattern of club activities established in the late Meiji period determined their form until World War II, and to a large extent even thereafter. Long hours of ferocious practice were rule. In the clubs’ ideology, however, such hardships were not to be resented, but accepted and even celebrated as part of a purifying rite of endurance that would strengthen body and spirit and forge deep bonds of fellowship between those who underwent them*¹⁶⁷.

Este modelo foi exportado para o Brasil sob o nome de associação de jovens. Durante a missa de 49 dias do falecimento de Matsumoto *sensei* – avô de Ronaldo Omasa e fundador do Bunkyo – havia uma pequena exposição de fotos de sua vida, nela havia várias fotos do *sensei* ainda moço participando de diversas

¹⁶⁵ CAVE, Peter. *Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs*. The Society for Japanese Studies: 2004, **Journal of Japanese Studies**, Vol. 30, No. 2 (Summer), p. 385.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 387.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 389.

atividades nessas *seinenkai* (associações de jovens), fotos dele e os colegas com equipamento de *judo*, *kendo* e beisebol. Estas instituições mantêm a hierarquia baseada na idade (e antiguidade de pertencimento) e divulgam esses valores tidos como da cultura japonesa. Esses grupos divulgam também um marcador de diferença reificado da etnia japonesa (símbolo da comunidade de prática) que é justamente a valorização do grupo em detrimento ao indivíduo. Esse marcador, que é também uma ideologia, é percebido pelos sujeitos como um princípio. A entrevista que fizemos com Zen Tachibana é elucidadora a esse respeito:

Guilherme: Quando você estava falando de conceito de *kendo* você não estava falando da frase, você estava falando de uma coisa que seria anterior a isso?

Zen: É. Puta, aí, é que difícil né. É meio que histórico e cultural japonês. Vem dos samurais, está muito dentro da cultura, você não vai perguntar... Ou se perguntaria... Pra um senhor japonês que treinar *kendo*, *judo*, ou alguma arte marcial, melhor ainda, qual que é o princípio o cara meio que vai rir da sua cara. Porque para ele é uma coisa que está neles, é meio que intrínseco, dizendo assim. Aquela coisa de disciplina, servir, não perguntar, tem que fazer certo e não precisa perguntar, este tipo de coisa assim. É aquele negócio de samurai né. Servir, servir ao imperador de forma quase cega. Não vamos falar que os caras estavam errados, pode ser que tenha coisa errada ou não. É uma coisa que funcionou, que funcionava e que...

Guilherme: Funciona ainda, não é?

Zen: Lógico, no Japão ainda funciona informalmente, todo mundo meio que pensa assim. Você vai lá nas escolas, que eu fui ver até nas universidades é tudo assim, o professor fala, tá falado. Ninguém pergunta por que. Na faculdade cara! Universidade, que tem que ter aquele cara (não compreensível), não tem isso não¹⁶⁸.

Tachibana passou três meses treinando na Universidade Kokushikan, no Japão, sua experiência lá não agregou apenas capital kendoístico através do treinamento, também forneceu uma visão acerca do *kendo* no Japão e da cultura japonesa. Se por um lado, há uma etnicidade vista como única reificada, há por outro lado um resultado tangível desse processo de formação moral e étnica através do Estado, da família e da sociedade. Neste último caso, a sociedade é pensada e vivenciada como um ideal que se baseia em uma mitologia acerca dos *samurai*. O relato de Omasa a respeito do aperfeiçoamento espiritual nos trás alguns apontamentos acerca de como ele se dá, nos âmbitos social e do sujeito. Desta forma:

¹⁶⁸OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

Guilherme: E, você fala desse aperfeiçoamento espiritual, e na sua vida como é que funciona? Você consegue ver claramente isso?

Ronaldo: Eu não consigo ver muito claramente não, como é isso. Eu sei que melhora muito a minha concentração e o fato, assim, de você se superar. Tem horas que você está no treino e só treinando que você sabe, só praticando mesmo, só estando lá dentro que a gente sabe que a gente se desenvolve lá, na hora que você está morrendo no treino mas você sabe que você sempre tem um pouquinho mais de energia e consegue fazer mais, fazer melhor e assim vai. E eu acho que é aí que aparece essa parte do desenvolvimento espiritual.

Ao mesmo tempo, também, você tem que treinar com outras pessoas, você tem que pensar muito no outro lado, não só no seu lado. Você tem que estar conectado com a outra pessoa mentalmente, espiritualmente. Talvez este tipo de interação, este tipo de luta faz a gente enxergar também estes outros aspectos. Mas é meio assim: que o meu caráter se não fosse o *kendo* acho que também iria ser totalmente diferente. Aprendi muito mesmo, questão de respeito, sinceridade, honestidade – acho que está muito ligado no *kendo* –, questão de honra. Mas isso tudo a gente aprendeu, ninguém falou pra gente, a gente foi fazendo foi aprendendo na prática, na marra. Não digo na marra, mas já está no ambiente, já estava nas pessoas que praticavam antes e acabam passando esse tipo de comportamento para nós.

Eu aprendi essa questão caráter, eu acho que caráter nós conseguimos moldar, como fala o conceito de *kendo*. Eu acho realmente que da para moldar o caráter, mas aí é com muita disciplina e não é falando sempre essa questão, é sempre fazendo, é sempre praticando. É no meio da luta que a gente vê o quanto é importante a questão de caráter, um exemplo clássico é: quando você aceita que você tomou um golpe do cara, um *ippon* da outra pessoa, e você aceitar. Ao mesmo tempo quando você bate na outra pessoa você também tem que saber se você acertou ou não e ser sincero. E também saber quem é sincero ou não, você tem que ter esta distinção. Tem pessoas que não reconhecem quando você acerta um golpe e você sabe que você acertou. Ou o contrário, a pessoa acerta em você e você não quer reconhecer, você não quer aceitar que perdeu. Então, eu acho que é importante esse lado. Nós aprendemos isso na luta, nós sabemos ver, conseguimos ver os dois lados e ver que a melhor coisa que se tem a fazer é ser sincero mesmo, só assim para ficar bom de verdade. Esse é um aspecto, eu acho que, de caráter. Tem zilhões de outras coisas, você sempre, sei lá, dar o seu melhor. Você tem que se autoconhecer, treinando que a gente vai se conhecendo. Sei lá, se eu treino muito eu fico muito cansado, tem que conhecer o seu corpo também, conhecer a sua cabeça. Ah, eu fico muito impaciente, no meio da luta você consegue às vezes perceber isso. Ah, eu sou ansioso, eu fico muito nervoso, ah eu sou muito impaciente, eu quero bater logo, acertar logo o ponto. Então, você vai se conhecendo. Quando você vai treinando muito tempo você cria esse tipo de consciência. Quando é criança não, criança já não pensa muito em nada. Mas às vezes no treino eu chego a ter estes poucos pensamentos, é bem rápido. Está muito claro para mim esse negócio de sempre praticar, treinar, é treinando que a gente aprende. Acho que é mais ou menos isso¹⁶⁹.

Para Omasa, o aprimoramento espiritual e uma decorrente melhoria na concentração advêm em primeira instância da autossuperação em um contexto de extenuação física. Em segunda instância, a conexão com o outro na luta propicia o aprendizado do respeito, da sinceridade e da honestidade. Em terceira instância, o

¹⁶⁹ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 2012.

respeito, a sinceridade, a honestidade e a honra estariam presentes no ambiente e nas pessoas que já praticavam. Os valores apreendidos coletivamente que correspondem ao que os sujeitos chamam de caráter são entendidos como princípios não só do *kendo* como da sociedade japonesa, princípios oriundos dos *samurai*. Essa forma de perceber o princípio da prática como correspondente ao cerne da etnicidade japonesa é justamente o que Oda aponta como uma construção ideológica.

Treinando *kendo* se adquire outra corporalidade, outra maneira de estar no mundo, a qual envolve a forma de combater utilizando a espada de bambu e o equipamento de proteção¹⁷⁰ e a etiqueta, que é um modo de socializar que também faz parte do repertório de técnicas do corpo da comunidade de prática. O repertório é compartilhado na comunidade de prática e entre as comunidades de prática, mas com diferenças em tal grau que ao estabelecer o contato em campo com os praticantes da cidade de São Paulo tive dificuldades em me comunicar e também em me portar no treino, como já dissemos no primeiro capítulo. Não falhei apenas no papel de recebedor de golpes (*motodachi*), também me senti desorientado muitas vezes nos treinos, sem saber o que deveria fazer. Nas conversas durante as confraternizações tive dificuldade em acertar o ritmo da conversa, me fazer entender nas piadas ou nas anedotas. Passado algum tempo, superei estas dificuldades, no entanto durante a visita de um praticante de Curitiba aos *dojo* de São Paulo observei as mesmas características. A imersão no contexto paulistano foi tamanha que até mesmo estranhei o treino em Curitiba, *dojo* no qual comecei a praticar e me formei como *kendoka*, após quase um ano em São Paulo. A disciplina e a ordem dos novatos é muito estrita em Curitiba em relação à maior informalidade do contexto paulistano. É importante ressaltar que este repertório do que chamamos de etiqueta tem também elementos em comum com os outros fazeres marciais japoneses. Como já salientamos, este é um dos elementos indicativos da existência de constelações de práticas, além da conexão histórica, e o compartilhar de objetos em comum, como prédios, conceitos e técnicas.

Estas técnicas do corpo constroem uma corporalidade, um habitus, um repertório, que é utilizado na negociação das identidades dos praticantes. Esta identidade de praticante acaba trabalhando também o pertencimento étnico. É

¹⁷⁰ Alguns praticantes visam

comum ouvir: “fulano é descendente mas luta como brasileiro.” Lutar como brasileiro significa, pelo menos no *kendo* paulistano, “lutar na malandragem”. A malandragem é pensada como oposta ao “*kendo* correto”, como a utilização da manha para se obter o ponto. Apontar definitivamente quais são as técnicas corretas ou que utilizam a malandragem é impossível, porque a abrangência do conceito (quais técnicas ele abarca) e seus significados são negociados dentro das comunidades de prática e também entre as comunidades. Lembrando que essa negociação leva também em consideração a disputa de capitais em um determinado campo. Se a malandragem é desvalorizada quando pensada em um contexto de pertencimento étnico, é valorizada como capital na escolha dos membros da seleção brasileira para as competições internacionais. As competições são práticas que estabelecem a fronteira e a status entre as comunidades e constelações, nelas o que importa no primeiro plano é vencer. Tomada a derrota como um dado, então surge outro processo de negociação que significa as técnicas utilizadas nas lutas e sua discussão e avaliação nos bastidores dos campeonatos ou nos momentos de confraternização cristalizam as performances dos sujeitos em capitais. A malandragem é identificada até mesmo nos *kendoka* japoneses que competem no Japão e têm seus vídeos divulgados no *YouTube*, neste caso ela não tem conotações étnicas, o que acusa a negociação dos possíveis sentidos da malandragem e da brasilidade. Alguns mestres proclamam a noção de “*kendo* correto” como espiritualidade, outros como pureza, a conotação étnica desse termo não é divulgada abertamente, mas em comentários esparsos. Pelo menos nunca presenciamos a divulgação dessa ideia durante os momentos de exposição oral nos treinos, de discursos nos campeonatos ou em palestras. Mas como já dissemos, a noção de espírito pode ser associada à etnicidade. Talvez haja uma sobreposição semântica, na qual o aprimoramento espiritual é um aprimoramento do espírito japonês.

Estas vozes dissolvidas no tempo e no espaço surgem muitas vezes em campo. Em conversas particulares, quando não se está e nem se poderia estar munido dos instrumentos de pesquisa, surgem estas falas que literalmente situam os sujeitos pelos comportamentos manifestos nos treinos ou nas competições. Handa também aponta essa crítica comportamental em sua obra. Em diversos momentos da obra podemos encontrar referência a críticas, mensuradas por padrões tidos como japoneses pelos nipo-brasileiros. Segundo Tomoo Handa:

O grande sonho dos jovens nisseis era serem considerados "tão fluentes quanto a água que corre numa tábua colocada em pé". Nomes como Ryutaro Nagai ou Yusuke Tsurumi viviam na boca desses jovens. Eles se reuniam à noite no *Kaikan* (sede da Associação) para ler em voz alta e decorar *ipsis litteris* o texto previamente corrigido pelos seus professores de japonês. Quando acontecia de os temas serem difíceis demais, os jovens pediam que o texto fosse elaborado por terceiros e sua única preocupação era simplesmente sabê-lo de cor. Uma vez que não havia debates sobre o tema escolhido, o que se exigia desses jovens era apenas que fizessem uma bela apresentação, como bons oradores, compreendessem ou não o que estivessem falando. Quando, às vezes, eram vaiados, os candidatos paravam a exposição por alguns instantes, olhavam para a platéia calmamente e em seguida prosseguiam com sua "decoreba" numa atitude que demonstrava uma autoconfiança ainda maior¹⁷¹.

Esperava-se que estes jovens nipo-brasileiros nas competições de oratória organizadas pelas associações de moços tivessem um domínio fluente da língua japonesa. É um dado etnográfico o fato de que eles poderiam ser vaiados por suas performances, ou seja, a plateia avaliava os sujeitos. Como se trata de um concurso de oratória em japonês, mais precisamente de oratória japonesa, a estética que se buscava nas performances e pela qual se avaliava os sujeitos era considerada japonesa, desta forma, estabelecia marcadores de diferença – fronteiras. A língua japonesa é uma importante fronteira étnica entre os praticantes nipo-brasileiros e os não nipônicos. Em São Paulo, não tomei conhecimento de um *kendoka* nipo-brasileiro que não falasse japonês.

Conforme Handa, antes da guerra, época na qual o autor retrata as associações juvenis e os concursos de oratória, havia um esforço dos imigrantes e seus descendentes de se diferenciar dos caboclos brasileiros. Principalmente, diferenciar os que nasceram ou cresceram no Brasil dos brasileiros. No período posterior à guerra, o autor considera que os *nikkei* já estavam assimilados à sociedade brasileira. O que estes estudos de assimilação não levam em consideração é que os marcadores mudam com o tempo, mas ainda existe a fronteira étnica. Há outro olhar acerca da ideia de assimilação construído por Ruth Cardoso em *O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses*. Apesar de ainda ser um estudo de aculturação, o artigo traz um olhar que complexifica as associações juvenis de nipo-brasileiros, em 1959. O artigo trata das associações de jovens ou *seinenkai*. As associações tinham, segundo a autora, vários fins:

¹⁷¹ HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1987, p. 487.

Verificamos que existe um grande número de clubes recreativos e esportivos, organizados e frequentados por jovens descendentes de japoneses. Academias de judô, grupos de pingue-pongue, times de baseball, congregações religiosas e associações culturais são formas que essas agremiações étnicas comumente assumem¹⁷².

As atividades e instituições listadas acima estão de acordo com o que afirmou Tomoo Handa acerca das associações juvenis. As *seinenkai* do período pré-guerra eram comandadas pelos imigrantes de primeira geração, chamados *issei* e os *nissei* (imigrantes da segunda geração) exerciam atividades gerenciadas pelos *issei*. Após a guerra, as associações juvenis urbanas desvincilharam-se dos velhos da primeira geração e passaram a ser comandadas pelos nipo-brasileiros da segunda geração, *nissei*, jovens à época. De acordo com Ruth Cardoso, era vedada a participação de não descendentes nas associações e após a guerra houve mudanças nas atividades das associações, a partir das diretorias *nissei*. No pré-guerra geralmente as atividades das *seinenkai* eram direcionadas a práticas tidas como realizadas tradicionalmente pelos japoneses, como a já citada oratória, judô, beisebol etc. Apesar de não haver menções dos autores acerca do *kendo* e as associações juvenis, é perfeitamente cabível supor que entre as atividades organizadas também prefigurasse tal prática.

Como já dissemos, observamos, durante a missa budista de 49 dias do falecimento de Matsumoto *sensei*, fundador do Bunkyo, no templo Bushinji, no bairro da Liberdade, fotos do *sensei* em sua juventude portando a indumentária do *kendo* e do *judo* em grupos de jovens. O *sensei* faleceu em 2012, com aproximadamente 95 anos, sendo as fotografias das décadas de 1930 e 1940 aproximadamente. Tal evidência nos dá razoável segurança para afirmar que se praticava *kendo* nas associações juvenis do pré-guerra. No pós-guerra foram adicionados outros fazeres às *seinenkai*. Segundo Ruth Cardoso, “Realmente, as associações selecionaram alguns focos de atuação tais como impor o baile como recreação admissível, o uso do português, o namoro e o casamento não arranjado (...)”¹⁷³. A autora afirma que tais práticas demonstravam a assimilação dos “*nissei*” à sociedade brasileira, contudo, apesar de concordar nesse ponto com o que dizem Handa e Miyao, Cardoso aponta outro dado: “Não se pode esquecer, porém, que esses grêmios recreativos são núcleos de segregação. Aí só convivem “*nissei*”, impedindo um

¹⁷² CARDOSO, Ruth C. L. “O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses”. São Paulo: *Revista de Antropologia*, Vol. 7, No. 1/2 (JUNHO E DEZEMBRO 1959), pp. 101-122, p. 108.

¹⁷³ Ibidem, p. 112.

maior contacto dêstes com jovens de outras origens”¹⁷⁴. Ou seja, enquanto os *nissei* parecem se aculturar, na visão da autora, adotando comportamentos similares aos dos brasileiros, principalmente no tocante a forma de casamento, eles mantêm a segregação racial. Segundo Ruth Cardoso:

Se quiséssemos procurar o sentido desta atuação, veríamos que o que se procura é a crescente ocidentalização da colônia. Tudo o que diverge muito dos padrões ocidentais constitui problema para os “nissei” e todos os assuntos que discutem, e as ideias que pretendem impor sobre: higiene, mentalidade feminina, elevar o grau de instrução etc., demonstram essa procura e valorização da ocidentalização, e isto se liga à preocupação de ascensão social que domina os jovens¹⁷⁵.

Apesar de utilizar noções como aculturação, raça, ocidentalização, assimilação, etc. consideradas ultrapassadas no campo da antropologia, Ruth Cardoso constrói uma análise rica do contexto dos nipo-brasileiros da década de 1950. A autora defende que a assimilação dos *nissei* acontece porque há uma busca de ascensão social por parte destes jovens. Tais padrões são apoiados pelos seus pais, *issei*, pois a ascensão social é vista com bons olhos pelos seus. Segundo Cardoso, “(...) as associações se caracterizam pela preocupação contínua em criar condições para a ascensão social do “nissei”, i. é, fornecendo-lhe comportamentos e atitudes que lhe permitam conseguir o êxito esperado pela família”¹⁷⁶. Ao contrário, portanto, das considerações de Handa e Miyao, o que se observou foi a manutenção das fronteiras étnicas através do tipo de instituição que era aparentemente o instrumento de assimilação dos nipo-brasileiros à sociedade nacional. É como Anthony Cohen enfatiza, “*Communities might import structural forms across their boundaries but, having done so, they often infuse them with their own meanings and use them to serve their own symbolic purposes*”¹⁷⁷. O principal instrumento dessa manutenção da identidade étnica no tempo foi a associação, uma instituição heterogênea que é aberta o suficiente para ser resignificada. O contexto dos nipo-brasileiros condiz com o que para Cohen é uma comunidade. Segundo o autor:

Community is that entity to which one belongs, greater than kinship but more immediately than the abstraction we call ‘society’. It is the arena in which people acquire their most fundamental and most substantial experience of social life outside the confines of the home. In it they learn the meaning of

¹⁷⁴ Ibidem, p. 119.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 117.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 113.

¹⁷⁷ COHEN, Anthony P. *The Symbolic Construction of Communities*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 37.

kinship through being able to perceive its boundaries – that is, by juxtaposing it to non-kinship; they learn ‘friendship’; they acquire the sentiments of close social association and the capacity to express or otherwise manage these in their social relationships. Community, therefore, is where one learns and continues to practice how to ‘be social’. At the risk of substituting one indefinable category for another, we could say it is where one acquires ‘culture’¹⁷⁸.

A associação é, como os *bukatsudo*, uma instituição de reprodutibilidade social, produz e reproduz a identidade japonesa nas novas gerações através da transmissão de um repertório entendido pelo autor como uma cultura. Não é a toa que os nipo-brasileiros que iniciaram a prática do *kendo* na primeira infância também sejam versados na língua japonesa, tendo frequentado muitos anos da escola de língua japonesa. Como instituições que visam formar japoneses, as associações – como os *kaikan* ou o Bunkyo – trazem para suas respectivas sedes atividades que divulgam os valores do espírito japonês para os nipo-brasileiros. Além da heterogeneidade destas atividades, que permitem diversas maneiras de ser japonês, devemos lembrar que, como aponta Cohen:

Symbols are effective because they are imprecise. Though obviously not contentless, part of their meaning is ‘subjective’. They are, therefore, ideal media through which people can speak a ‘common’ language, behave in apparently similar ways, participate in the ‘same’ rituals, pray to the ‘same’ gods, wear similar clothes, and so forth, without subordinating themselves to a tyranny of orthodoxy¹⁷⁹.

Tanto a comunidade – a etnia nipo-brasileira, ou a colônia japonesa no Brasil –, como suas instituições, deuses, costumes, linguagens, rituais, etc. são efetivos justamente por causa desta imprecisão do símbolo. A partir do escopo teórico de Wenger, o símbolo é uma reificação, necessita da participação para ser significado, contudo mesmo que tenha seu sentido negociado conjuntamente ainda haverá diversidade, imprecisão. É justamente essa imprecisão, segundo Cohen, que garante o pertencimento dos sujeitos às comunidades. Contudo, segundo o autor:

Not all social categories are so variable in meaning. But those whose meanings are the most elusive, the hardest to pin down, tend to be those also hedged around by the most ambiguous symbolism. In these cases the content of the categories is so unclear that they exist largely or only in terms of their symbolic boundaries. Such categories as justice, goodness, patriotism, duty, love, peace, are almost impossible to spell out with precision. The attempt to do so invariably generates argument, sometimes worse. But their range of meanings can be glossed over in a commonly accepted symbol – precisely because it allows its adherents to attach their

¹⁷⁸ Ibidem, p. 15.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 21.

*own meanings to it. They share the symbol, but do not necessarily share its meanings. Community is just such a boundary-expressing symbol. As a symbol, it is held in common by its members; but its meaning varies with its members' unique orientations to it*¹⁸⁰.

Cohen nos diz que a própria comunidade é um símbolo, um símbolo que justamente possibilita a pluralidade de significados que permitem o pertencimento e a continuidade da comunidade. Essa imprecisão do símbolo dá acesso a um vasto e complexo campo de significados que possibilita trajetórias distintas. No início da pesquisa não nos atentamos para a heterogeneidade das associações e que não apenas os *kaikan* e as associações culturais são instituições desta natureza, mas também os próprios *dojo*. Enquanto os *kaikan* sediam e promovem diversas atividades japonesas ou voltadas ao público nipo-brasileiro, os *dojo* são associações com apenas uma finalidade, a prática do *kendo*. Além dessas duas variantes possíveis das associações dos nipo-brasileiros, existem os clubes, as cooperativas, as casas de estudantes, as escolas de japônês. Há também as associações culturais, que como o Bunkyo, reúnem sob uma instituição muitas associações das mais variadas funções. As associações permitiram a permanência das fronteiras difundindo um repertório que foi pensando como símbolos de pertencimento à etnia nipônica brasileira. A respeito do estabelecer da identidade a partir das comunidades de prática, Wenger nos aponta que a:

*(...) negotiation of meaning takes place as part of the practice of a community in which shared activities and artifacts are constructed and in which the individual self is defined with respect to trajectories of participation through the social structure. Thus neither the location of meaning nor the individual as an entity are taken as naturally given. Both are socially constituted. What is being negotiated is a constant becoming, through the continuity of activities in practice and at the same time through the forms of membership in which these activities belong and make sense. Cultural transparency in the socially constituted world then implies the negotiation of an identity with respect to a system of differentiated ways of belonging, differentiated ways of being. An important point to keep in mind is that this negotiation of identities of participation is not just an individual process but mutually constitutive relations between individuals and communities*¹⁸¹.

As próprias práticas são símbolos ou reificações de uma cultura japonesa, através do engajamento nessas práticas pode-se também estabelecer a fronteira e negociar uma identidade de participação ou de não-participação (no caso dos não

¹⁸⁰ Ibidem, p. 15.

¹⁸¹ WENGER, Etienne. **Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible**. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p 113.

descendentes ou sujeitos que não se identificam como *nikkei*) dos indivíduos no grupo étnico, que entendemos como uma grande constelação de práticas. É possível ser membro de várias das comunidades de práticas tidas como japonesas e possuir uma identidade de não-participação na etnia, mas o engajamento e o pertencimento são sempre transformadores. Segundo Wenger:

Thus I have become persuaded that in managing their learning in the class, they were not just being cognitive minimalists, but that they were managing the construction of an identity they could live with. It was important, not only to be as comfortable as possible, that is, to minimize their "effort," but also to maintain a distance, not to invest oneself, not to become a claim processor. Ironically, making sure that they were learning just how to do the job as defined for them and strictly how to satisfy the requirements was in itself an art that required much effort¹⁸².

O trecho acima trata da negociação de uma identidade de não-participação dos processadores de requerimentos na companhia Alinsu. Como os não *nikkei*, os processadores em uma atividade que requer investimento, esforço e aprendizado participam de maneira a não construírem uma identidade de pertencimento à constelação de prática. Em campo, tomei conhecimento de praticantes que mudaram de *dojo* porque não se identificavam com o estilo do *dojo*. Preferiram outra academia que possibilitava outros sentidos para a empreitada. As formas de interpretar as noções de *kendo* correto e a empreitada de aprimoramento do caráter podem propiciar subsídio para este tipo de pertencimento. Conheci um praticante que fazia de tudo para não se identificar com a sua academia, lutava de maneira completamente diferente dos outros membros do *dojo* – ou seja, do estilo que se poderia reconhecer –, não permanecia com os membros de sua academia durante os campeonatos e avaliava negativamente os ensinamentos e o domínio técnico do *sensei*. O quadro se completa se levarmos em consideração que o sujeito era um nipo-brasileiro e seu *dojo* tinha um grande percentual de não descendentes, cerca de cinquenta por cento.

Em um primeiro momento da imigração era o sistema de parentesco, a língua, o modo de casamento, a religiosidade, as práticas, a lealdade, a obediência ao pai que definiam o espírito japonês. Atualmente, depois das transformações elencadas por Ruth Cardoso nas *seinenkai* (associações de jovens), o repertório se alterou, o trabalho, o estudo, a disciplina, a língua e as práticas são os símbolos que

¹⁸² Ibidem, p. 59.

marcam a fronteira étnica possibilitando a negociação de identidades de pertencimento. Buscamos demonstrar que as associações, entre elas as de *kendo*, são também reificadas em símbolos e difundindo um repertório de reificações caracterizaram uma grande constelação de práticas heterogênea, mas pensada como homogênea, porque o símbolo possibilita muitas interpretações. Mas, para Wenger o próprio processo de “(...) *knowing something is not just a matter of assimilating some information, but becoming a certain kind of person, constructing a certain identity with respect to the sociocultural communities in which some knowledge exists*”¹⁸³. Aprender uma prática é um processo que constrói uma identidade em relação ao *socius* que detém tal saber, contudo os nipo-brasileiros utilizaram as associações que são *locus* de práticas com a finalidade de reproduzir uma dada identidade étnica.

¹⁸³ Ibidem, p. 3.

4 CAPÍTULO 3 – A PRÁTICA NO MUNDO VIVIDO

Já discutimos as comunidades de prática, traçamos uma conexão histórica que sozinha já justificaria a existência de constelações que congregariam tais estruturas sociais entre os fazeres tidos como nipônicos e traçamos também, em linhas gerais, uma história que registra a sobrevivência de valores tidos como a essência da cultura japonesa que se difundem através das práticas sediadas nas associações. Agora, vamos pensar o espaço, como ele é construído e como ele estrutura o treino, a principal forma do engajamento dos sujeitos em uma empreitada conjunta. Pensaremos também a temporalidade inerente ao treino e formas de sociabilidade que dão coerência à prática.

4.1 ESPAÇO E SOCIABILIDADE NO *DOJO*

O local privilegiado de prática do *kendo* é o *dojo*, que traduzimos como academia, é onde se treina, o que propicia o engajamento na prática. O Bunkyo se localiza no bairro da Liberdade em uma das ruas mais famosas do bairro, a Rua Galvão Bueno. Em sua cercania encontramos muitos estabelecimentos comerciais de artigos japoneses, chineses ou coreanos, como: restaurantes de comida típica, lojas de utilitários, livrarias, presentes etc. Também encontramos muitos templos e igrejas de diversas religiões, academias de artes marciais, hospitais, escolas, faculdades, universidades, *kaikan* (prédios de associações), prédios residenciais, prédios comerciais, casas e lanchonetes. Os praticantes não residem no bairro, excetuando-se Sato *san*, veterano do *dojo* e dono de um restaurante de comida japonesa na Rua Galvão Bueno. Sato *san* ocupa uma posição bem específica na academia, participa apenas do aquecimento, observa os treinos e dá dicas aos praticantes. Sato *san* é como um técnico, ele observa desde os iniciantes aos graduados, avalia os praticantes, pensando os pontos nos quais devem melhorar. Ele é o guardião de grande parte do conhecimento sobre etiqueta, preparação e técnicas básicas que circula no *dojo*. Ele é também um espectador de *kendo*, assiste atentamente as lutas nos campeonatos e acompanha as equipes e os praticantes do

Bunkyo. É o pai de Joji Sato, um dos *sensei* da academia que representou o time brasileiro por muitos anos, mas agora está ausente dos treinamentos. Ou seja, residir no bairro da Liberdade ou em sua proximidade não é a regra, mas a exceção. Como já vimos, os imigrantes e seus descendentes se dispersaram pela cidade de São Paulo, a comunidade residente no bairro da Liberdade, como já dissemos, foi dissipada na segunda guerra mundial.

Em parte do bairro da Liberdade há um aparato urbano “orientalizante”, que o exotiza. A iluminação pública de estilo oriental, o grande *Tori* e os ornamentos na ponte da Rua Galvão Bueno foram instalados nesta parte do bairro, na década de 1960, pela associação comercial local, segundo os relatos de Susumu Miyao, que ouvi no CENB. Além do aparato urbano, os letreiros de muitas lojas, restaurantes, hotéis e até do Hospital Bandeirantes são escritos em japonês. A parte oriental do bairro da Liberdade é ocupada majoritariamente por estabelecimentos comerciais. Nos finais de semana há uma feira gastronômica e de artesanato na Praça da Liberdade, os arredores da praça e da Rua Galvão Bueno se enchem de pessoas que aproveitam não só para consumir na feira, como nos estabelecimentos comerciais do entorno. Há muitas lojas de produtos japoneses ou “orientais”, como: de produtos alimentícios, de utilitários domésticos, de brinquedos, de *videogames*, de filmes, de animações. Os restaurantes de comida típica complementam a paisagem do bairro.

Apesar dessa paisagem repleta de signos e de grande circulação de pessoas, é uma tarefa difícil encontrar o local de treinamento. Essa invisibilidade é uma característica geral do *kendo*, em São Paulo não encontramos nenhum *dojo* que tivesse uma placa sinalizando o local de prática para a rua, espaço público por excelência. Na verdade, nunca ouvimos falar de um *dojo* de *kendo* que possuísse tal aparato. Outras práticas de luta utilizam esse aparato para indicar sua localização, na mesma rua do Bunkyo encontramos uma academia de *ninjutsu* e na Praça da Liberdade há uma academia de *kung fu*. Os indícios nos possibilitam afirmar, em caráter provisório, que a falta de sinalização se deve aos fins não lucrativos da prática. Nas comunidades de *kendo*, esse caráter de voluntariado dos mestres é largamente difundido, é uma das primeiras coisas que é dito para os iniciantes. Além do *kendo* outras práticas marciais japonesas também possuem esse fim não lucrativo e carecem de sinalização ou propaganda em placas ou nas fachadas dos prédios, como é o caso do *shorinji kempo* do Bairro da Liberdade que podemos

obstáculos não impedem que se tenha conhecimento do Bunkyo *dojo*, todavia até recentemente não havia uma estratégia deliberada de divulgação da instituição. A entrada utilizada pelos praticantes situa-se na Rua Galvão Bueno, que como já disse, encontra-se após um estacionamento sem sinalização. Mesmo havendo interessados não descendentes, que de alguma maneira venham a conhecer o *kendo*, muitos provavelmente se dispersam pela dificuldade em encontrar informação ou mesmo o local de prática. Em um passado recente, quando não havia uma divulgação mínima do *kendo* na internet, o processo de tomar conhecimento do *kendo* era mais difícil ainda para os não descendentes de japoneses. É uma prática que não é divulgada como *karate* ou *judo*.

Antes do acesso disseminado da internet, conhecia-se o *kendo* apenas através de apresentações – realizadas em festas japonesas, os *matsuri*, ou em outros eventos –, de revistas especializadas em artes marciais, ou através de contatos sociais nos meios nipo-brasileiros. Tomamos conhecimento de vários relatos acerca da forma pela qual os sujeitos descobriram o *kendo* em um período recente, durante minha experiência como praticante e em campo. Um praticante de Curitiba soube do local de prática através de sua avó, que reside em São Paulo. Ela se informou com uma vizinha, também praticante, sobre uma academia em Curitiba para treinar. Zen Tachibana, *sensei* do Bunkyo, 5º dan, disse em entrevista que começou praticar porque sua mãe o incentivou, na infância, quando residia no Japão, entretanto engajou efetivamente na prática apenas Brasil¹⁸⁸. Um amigo de seu pai era praticante no Japão. Mario, praticante do *Seibukan*, me informou que começou na escola, quando residia no Japão. Ronaldo Omasa *sensei*, do Bunkyo, 5º dan, disse em entrevista:

Guilherme: Então, quando é que você começou o *kendo*, Ronaldo?

Ronaldo: Na verdade, meu avô que me obrigou a treinar quando eu era criança. Então, eu comecei a treinar. No começo era bem difícil porque o Roberto *sensei* era bem bravo. Então, quando a gente é criança, não entende ou tem muito medo. Eu não gostava porque ele era rigoroso, muito bravo e isso fazia com que eu não fosse treinar. Aí, eu fui treinando meio que obrigado e com o tempo eu fui gostando. E assim, eu lembro que eu ia treinar para poder brincar com as outras crianças. Na verdade, eu não ia por causa do treino, eu ia para brincar com as outras crianças no final do treino, que a gente brincava. Esse era o objetivo, e íamos treinando e aprendendo na marra! Criança você sabe, tem aquela cabeça meio livre e às vezes eu não entendia porque que o *sensei* era tão rigoroso. Mas uma vez ele falou

¹⁸⁸ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

assim: “eu sou bravo, rigoroso porque eu quero que vocês fiquem fortes e que vocês fiquem bons.” Quando ele falou isso, aí eu entendi. Porque até então se não fala a gente não entende. Criança né! Então, o começo foi mais ou menos assim. Meu avô foi me incentivando a treinar, eu, também meu primo, meu tio. Hoje em dia, apenas sobrou eu, basicamente. A semente foi meu avô que colocou, para eu treinar¹⁸⁹.

Existem diversas maneiras de descobrir e engajar na prática, todos os exemplos citados acima tem em comum é a relação entre práticas. A sobreposição de membros, como é o caso do avô de Ronaldo Omasa, membro da família e membro do *Bunkyo kendo*. Essa intercessão de membros entre família e *kendo* geralmente resulta em participação obrigatória das crianças na prática. Na adolescência ou na idade adulta pode ocorrer um desengajamento desses membros, como os casos citados por Omasa. O abandono por parte dos sujeitos é muito comum durante as mudanças das fases da vida, da infância para a adolescência, no início da idade adulta e no fim da fase competitiva. Para que a prática continue sendo significativa é necessário que a sua empreitada seja capaz de produzir sentido para sustentar o engajamento, dosando a dualidade entre reificação e participação. Os exemplos reificados seriam: na infância é muito comum que os *kenshi* busquem espaços de sociabilidade, de brincadeira com crianças de sua faixa etária, como nos narrou Ronaldo Omasa; na juventude, uma das empreitadas mais frequentes é a busca por vitórias em competições, a empreitada é constituída pela competitividade; na fase pós-competitiva, próxima dos quarenta anos, é uma significação muito difundida a busca pelo aprimoramento do caráter através da prática. Com uma boa dose de participação podemos notar que esses exemplos de sentido se imbricam nas empreitadas dos praticantes, visto que o engajamento resulta também em relações mútuas, a empreitada é o treinamento para o fortalecimento ou o aperfeiçoamento que pode ter como objetivo o aprimoramento do espírito, o fortalecimento para alcançar resultados em competições, ou ambos. Se não houver equilíbrio entre reificações e participações haverá falta de significação por parte dos sujeitos que não construirão identidades de pertencimento à prática através de empreitadas significativas que justifiquem o engajamento na prática. A participação com pouca reificação não permite o compartilhamento de sentidos, porque não haverá um repertório de conceitos, expressões que possibilite a intersubjetividade. A reificação, por outro lado carece

¹⁸⁹ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 2012.

de sentido apesar de possibilitar a execução de procedimentos. Segundo Wenger, “(...) *they are two constituents intrinsic to the process of negotiation of meaning, and their complementarity reflects the inherent duality of the process*”¹⁹⁰. A negociação de sentido gera um entendimento complexo da empreitada que possibilita a construção de uma identidade de pertencimento à comunidade. Ronaldo Omasa imbrica a figura do avô, o treinamento puxado como forma de fortalecimento espiritual, corporal e na prática e a busca por resultados competitivos que gera justamente uma teia complexa de sentidos.

Outra forma de conectar as comunidades de prática ao mundo é o que Wenger chama de conexões complementares (“*complementary connections*”). Essa é uma das principais formas de recrutar membros. Estas conexões podem ser reificativas ou participativas. No primeiro caso, temos principalmente as histórias em quadrinhos e as animações japonesas como foco de disseminação de *kendo*. Apesar de disseminar a prática para um público muito grande, as reificações possibilitam ambiguidade e desentendimentos acerca da prática. Esta dissertação e todos os trabalhos acadêmicos acerca do *kendo* compreendem também esse grupo. A forma participativa de conexão é através do contato de seus membros com outros sujeitos, imersos em outras comunidades de prática ou em encontros de delegações. Essa forma de conexão permite uma participação periférica na prática, as amizades entre pessoas de dentro e de fora da comunidade é uma das formas de recrutamento de novos membros. A forma mais comum de encontros de delegações entre comunidades de prática no *kendo* é a do campeonato. A competição ajuda a forjar uma constelação de prática homogênea em seu repertório em âmbito mundial, possibilita uma identidade de pertencimento à constelação de prática, não apenas à comunidade, e estabelece a fronteira e a posição social entre as comunidades de prática. Outra forma de conexão elencada pelo autor é através dos objetos. Segundo Etienne Wenger:

A boundary object is not necessarily an artifact or encoded information. A forest can be a boundary object around which hikers, logging interests, conservationists, biologists, and owners organize their perspectives and seek ways of coordinating them. Not all objects are boundary objects, whether by design or in their use. Nevertheless, to the degree that they belong to multiple practices, they are nexus of perspectives and thus carry

¹⁹⁰ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 66.

*the potential of becoming boundary objects if those perspectives need to be coordinated*¹⁹¹.

Mario, 1º *kyu*, praticante do Seibukan, começou a treinar na escola primária no Japão, ele viveu quatorze anos como decasségui no Japão, como me afirmou em uma conversa após o treino no *Seibukan*. A escola japonesa é um objeto de fronteira (mais precisamente uma localidade de fronteira), na qual se desenvolvem diversas práticas, como afirmou Peter Cave, em “*Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs*”. A instituição e o prédio ofertam diversas atividades esportivas, intelectuais e culturais, entre elas o *kendo*. No Japão, o *kendo* é algo conhecido por todos, é uma disciplina escolar e cada bairro possui um *dojo*, treina-se também nas delegacias de polícia e nas universidades. Entre os praticantes brasileiros, não é comum que se tenha tido contato com a prática no Japão, a grande maioria dos praticantes começou a treinar no Brasil. Apesar de Zen Tachibana ter tido seus contatos iniciais com o *kendo* no Japão, começou a treinar efetivamente no Brasil. Em entrevista Zen Tachibana relatou o seguinte:

Guilherme: Você gostava de treinar quando era criança?

Zen: No começo não lembro, devia gostar, não me lembro de não gostar.

(...)

Não queria treinar porque era muito puxado, o treino era muito rígido também. De certa maneira era bom, mas para criança é mais difícil, na verdade. Você quer ir para se divertir, ou fazer uma coisa que seja legal aí é uma coisa difícil, ou que é bem rígido, antigamente era bem mais rígido que hoje. Então a gente fugia bem mais por causa disso. E o Someya pai era bem militar, bem militar mesmo, militar total. E ainda tinha bastante aquele negócio de dar porrada pra fazer certo, jeito antigão, que nem tem mais. Ter ainda tem, mas era bem ao pé da letra. Aí eu não sei, eu não ligava muito também, de vez em quando o pessoal falava que eu ficava viajando, parecia o... Eu meio que “bóio”. Começa a encher o saco, parece que fecha uma cortininha, dou uma ignorada e continuo fazendo o que eu estou fazendo. Desde criança é mais ou menos isso. Então eu tinha sete primos diretos que treinavam aí com a gente.

Guilherme: No Bunkyo?

Zen: É, no Bunkyo. Primo mesmo de primeiro grau. Só sobrei eu e minha irmã. Minha irmã parou também, na verdade. Ela gostava bem menos do que eu, só que ao mesmo tempo ela teve uma tendinite no joelho que, coisa de escola, de correr, de brincar, aí cresceu rápido e deu uma tendinite. Aí ela parou, ficou uns seis ou sete anos sem treinar, da adolescência até uns vinte e poucos. Eu fui o único que continuei. Tinham uns primos meus que treinavam, eles eram muito bons. Eu lembro que eles levavam muito à sério também. No Bunkyo, querendo ou não, o pessoal bota muita pressão, de treino, o pessoal das antigas na verdade.

Guilherme: Pressão, como assim?

¹⁹¹ Ibidem, p.107.

Zen: O Sato san, desde pra treinar muito, até pra campeonato e resultados né, não sei. Não sei de onde veio isso, se já é de cada um¹⁹².

Os trechos de entrevistas com os dois *sensei* mais novos do Bunkyo nos mostram que os treinos mudaram. Os treinamentos de outrora eram muito rígidos com relação aos treinos de hoje em dia. A empreitada conjunta, como já dissemos é negociada na comunidade de prática e Wenger afirma que “*The enterprise is never fully determined by an outside mandate, by a prescription, or by any individual participant*”¹⁹³. Portanto, os treinamentos apesar de determinados pelos *sensei* ou instrutores, não o são totalmente. Reclamações, desistências, a incapacidade ou demonstrações de falta de entusiasmo afetam diretamente a empreitada da comunidade. Observamos em Curitiba um fenômeno de desengajamento da prática durante os anos que lá treinamos. Quando começamos a treinar, o *dojo* era cheio, havia cerca de 15 pessoas utilizando o equipamento de proteção e muitos novatos, com o passar do tempo houve um esvaziamento justamente pela aplicação de treinos muito pesados. Agora os treinos são mais leves e disciplina – que Zen Tachibana se refere como militarização – é muito mais branda. Mais do que um treino forte, a disciplina muito rigorosa, com punições físicas e verbais, geralmente não é compreendida. É como apontou Omasa, apenas quando o *sensei* explicou o porquê da rigidez – e estamos falando de bambuzadas nas costas – é que o procedimento teve para ele algum sentido. Com uma boa dose de participação a disciplina, que para nós é um procedimento reificado, teve sentido.

Entendemos que a mudança nos treinamentos também se deram por uma mudança de perfil dos praticantes, como Zen Tachibana e Ronaldo Omasa apontaram. Anteriormente havia muitos praticantes mirins ou juvenis e agora há uma predominância de adultos que começam nessa faixa etária. Eles também afirmaram que, com raras exceções, quem iniciou os treinamentos quando criança não gostava da prática. Isso nos foi relatado também pelos filhos de Toida *sensei*, todos os três integrantes do último time do campeonato mundial. O próprio Roberto Someya *sensei* disse, em entrevista, que não gostava de treinar e apenas tomou gosto pela prática após ganhar o campeonato juvenil, aos dezesseis anos de idade¹⁹⁴. Como já

¹⁹² OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

¹⁹³ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 80.

¹⁹⁴ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Someya sensei**. São Paulo, 6/2/2013.

dissemos, as redes de relações nipo-brasileiras eram até recentemente o principal meio de disseminação do *kendo*, porque até mesmo para saber da existência da prática era preciso conhecer algum membro. Era preciso pertencer à etnia nipônica, que consideramos uma constelação de práticas, ou ter algum contato periférico (como amizade ou parentesco) com ela para ter algum conhecimento do *kendo*. Considerando que as associações são conglomerados de comunidades de prática, que dividem uma localidade (o *kaikan*), tem membros sobrepostos, compartilham de um repertório comum, composto de muitos dentre os exemplos a seguir: língua, regras de etiqueta, gírias, termos, conceitos, objetos, etc. É justamente o que forma as constelações de prática. Nesse sentido, pertencer a outra comunidade de uma prática marcial japonesa também é uma forma de conexão, visto que pelas mesmas razões.

Assim, não há até hoje muita propaganda que divulgue o *kendo*. São empregados folders, cartazes, apresentações e as páginas na internet. Os praticantes mais antigos relatam que na década de 1980 havia um número muito maior de praticantes. É o que relata também Lourenção em sua pesquisa¹⁹⁵. Segundo Omasa em entrevista:

Em uma época atrás, quando eu era criança, era bem diferente de agora, tinha bem mais criança, agora não. É muito pouco. Muitos pararam porque, muitos eram descendentes ou parentes, então foram para o Japão trabalhar – naquela época era muito vantajoso, agora não é mais –, então o pessoal acabou saindo naquela época e parou de treinar¹⁹⁶.

Com a imigração dos *dekasegi* para o Japão, muitos praticantes para lá foram e não continuaram a praticar. Conheço um sujeito que engaja esporadicamente na prática, no *dojo* Seibukan, chamado, Choji Toida, que teve esta trajetória. Como houve um desengajar por parte dos nipo-brasileiros, o papel dos não pertencentes à etnia deveria ser maior no contingente da prática, contudo Zen Tachibana apontou em entrevista que a falta de adaptação da prática à cultura brasileira seria um dos motivos que contribui para a pequena presença dos não nipônicos. Zen Tachibana afirma que:

¹⁹⁵ LOURENÇÃO, Gil Vicente. **Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil**. São Carlos: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Fed eral de São Carlos, 2009.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 15/9/2012.

Agora, tem outro aspecto também, o que aconteceu desde que chegou aqui (no Brasil) que é o aspecto cultural. Além do negócio de competição, é o que acontece em todas as artes marciais em qualquer lugar. Não é nem específico ao *kendo*, é específico a qualquer mudança de cultura. Você pega um negócio que você faz no Japão e você vai aplicar aqui no Brasil com uma cultura totalmente diferente vai dar problema. Porque as pessoas pensam diferente. Aí você vai simplesmente copiar um método de lá pra cá, você vai gerar um choque grande. É interessante porque a pessoa aprende uma outra cultura. Eu acho que tem que haver um meio termo, uma mescla. Uma cultura aplicada à outra, vai gerar uma certa compatibilidade. Isso é uma coisa que gera muito estresse, eu acho, de quem vai começar, acaba selecionando bastante.

É óbvio que qualquer esporte, até futebol, quando a pessoa vai fazer a sério, até a pessoa descobrir que quer fazer a sério... E mesmo futebol, o número de pessoas que querem fazer a sério não é tão grande assim, se você for ver, não sei quantos milhões que fazem e são alguns que querem levar a sério. Até que futebol não, mas qualquer esporte é assim, quem vai sobrar mesmo pra fazer sério não são muitos. Mas eu acho que no *kendo* precisava ser mais... não precisava ser tão assim selecionado. Se tivesse um *kendo* aplicado com um ensino mais voltado à cultura ocidental ia segurar mais gente treinando. Ia ser mais benéfico na verdade. Segurando mais gente aumenta a chance de entrar mais pessoas, aumenta as chances puta o cara que ficou lá treinando, que treina mais por *hobbie*, a arte como *hobbie*, de repente tem um filho que talvez dê futuro, não sei. No *kendo* pode ser que sim. Quando você não faz isso aí você corta um monte de possibilidades juntas¹⁹⁷.

Nosso interlocutor fala da cultura japonesa e brasileira como já criticamos no segundo capítulo, no entanto as ideias de Tachibana da incompatibilidade cultural e da falta de maleabilidade de negociação da empreitada como fatores importantes para a falta de engajamento na prática. Estes fatores acompanhados da debandada causada pelo fenômeno *dekasegi* – de imigração de nipo-brasileiros para trabalhar no Japão – foram as causas que levantamos para a diminuição do quorum de praticantes da década de 1980 para cá.

A entrevista com Alexandre e Yuki, que são praticantes e casados, representa bem a ideia de que a conexão que possibilita a constelação de práticas também é um dos meios de recrutamento dos membros. Alexandre iniciou em 2010 e Yuki em 2012, já eram casados quando começaram a treinar. Podemos ver na entrevista que:

Guilherme: E aí pessoal, como é que vocês começaram a treinar?

Alexandre: Putz! Eu comecei... Há bom! Interessante porque assim, a gente começou, meio que... A gente estava organizando em 2009...

Alexandre e Yuki: Um festival japonês.

¹⁹⁷ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

Yuki: Para arrecadar dinheiro para uma escola voltada para crianças carentes, na Zona Norte.

Alexandre: Aí uma das maneiras de ajudar, uma das ideias, era fazer uma festa japonesa. Então, como nós dois que éramos descendentes de japoneses, pediram para a gente organizar. Então a gente foi atrás de comida atrações, da organização toda. De grupo de *taiko*, de *koto*, enfim... Atrás de um monte de grupos. E aí, acho que foi sua mãe que deu a ideia (falando pra Yuki): “você podiam ir atrás de grupos de kendo”. Aí a mãe dela sabia que tinha (falando com o entrevistador)...

Yuki: Na verdade, para esse festival estávamos procurando as artes: música, desenho pintura, alguma coisa... E aí nisso que a gente pensou, minha mãe falou: veja o Bunkyo. Aí falou do Bunkyo, eu perguntei na secretaria... Na secretaria eu vi a relação do que tinha de atração, a gente viu (ela e o Alexandre) *kendo*, e achamos interessante.

Alexandre: Aí eu vim um dia aqui, vi o treino do pessoal, aliás comecei aqui (na arquibancada) vendo o treino, e achei legal. Então, depois do treino eu conversei com o Zen. Perguntei se eles poderiam fazer uma apresentação, expliquei o que era o festival. Ele falou que sim, que poderia fazer uma demonstração. E aí eles foram. Foi o Zen, foi o Shinji – lá do Bandeirantes – , a Harumi e a irmã do Zen. Eles fizeram a apresentação e foi bem legal lá. Depois disso, eu achei interessante e comecei a assistir uns treinos¹⁹⁸.

Para conhecer a prática e começar a treinar no Bunkyo, o pretendente a praticante tem que assistir alguns treinos da arquibancada. Quem estabelece o tempo que os sujeitos permanecem na arquibancada é Sato *san*, que, como já dissemos, participa periféricamente fornecendo assistência do lado de fora da quadra, incentivando, dando dicas e cobrando os *kenshi*. É ele quem media os primeiros contatos dos praticantes com o Bunkyo. Este tempo assistindo o treino do lado de fora tem o propósito de filtrar os ingressantes. Investe-se muito tempo no treinamento de novatos, alguém tem que ficar sem treinar para ensinar os rudimentos da prática aos novos praticantes. Quando iniciei a pesquisa de campo, apenas Ronaldo Omasa e Zen Tachibana se revezavam para puxar os treinos. Enquanto um conduzia com os novatos, o outro conduzia os veteranos. Esse quadro se modificou no final de 2012, quando foi feita uma escala entre os outros praticantes de 3º *dan* e acima, na qual em cada treino um deles instruí os novatos. Desta forma, os dois veteranos ficam mais livres para treinar. Ministras os treinos é encarado pelos praticantes como um fardo e muitos não têm interesse nisso. Assim, há sujeitos que param de prestar exame em alguma graduação, geralmente 3º ou 4º *dan*. É um fardo, mas tem sua contrapartida no fato de que o instrutor é respeitado como tal, o que consiste em um capital agregado que eleva seu status aproximando-

¹⁹⁸ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Alexandre e Yuki**. São Paulo, 2012.

se do status de *sensei*. A função – pessoa ou status – de *sensei* ou instrutor não é remunerada, é voluntária, o que contribui com a ideia de que instruir é um fardo e que o aluno deve ao instrutor. Então, espera-se do novato que aguente as provações e as peculiaridades do *sensei*, é linguagem corrente no *kendo* que o aluno deve respeito ao *sensei*. Essa linguagem de débito para com o professor ou para com os antepassados é um símbolo – uma reificação – difundida através das práticas japonesas, como apresentamos no segundo capítulo. Como afirma Ruth Benedict, faz parte do sistema de valores japonês e também é um dos critérios de seleção dos praticantes. Segundo Benedict:

Estudei seriamente a maneira como centenas de pormenores inscrevem-se em padrões globais. Uma sociedade humana precisa preparar para si mesma um projeto de vida, aprovando modos determinados de enfrentar situações, modos determinados de mensurá-las. Os componentes dessa sociedade consideram essas soluções como as bases do universo. Integram-nas, por maiores que sejam as dificuldades. Aqueles que aceitaram um sistema de valores, através do qual vivem, não podem conservar por muito tempo um setor segregado de suas vidas, onde vivam e procedam de acordo com um conjunto contrário de valores, a menos que se oponham à ineficiência e ao caos¹⁹⁹.

A autora considera que há um sistema de valores que rege a sociedade japonesa e que organiza as relações sociais. O acurado senso de dever seria, portanto, o núcleo desse sistema de valores, no qual o sujeito para ser aceito pela sociedade e pela família deve honrar seus compromissos. A noção de dever ou de débito em japonês se chama *on*, a dívida se desdobra, segundo a autora, em muitos termos que especificam o tipo de dever e para quem se deve. Haveria então, segundo a autora, dois tipos de obrigações: O *gimu*, dívida que não se salda – para com os pais, o Imperador, o Estado etc. –, o *giri*, dívida passível de pagamento, geralmente associada a afins ou não parentes, e o *giri-para-com-o-nome*, dever de manter a reputação limpa, através da cortesia e da *vendetta*²⁰⁰. Ou seja, para ser aceito pela sociedade e pela família é necessário que se mantenha a honra, através do saldo de diversos tipos de débitos. Segundo Ruth Benedict, “O virtuoso assim era considerado na proporção em que se oferecia para “honrar” os bens, a família e a própria vida”²⁰¹. Este sistema de deveres estabelece hierarquia entre os sujeitos, pois há débitos que podem ser pagos, mas há outros em que é possível apenas

¹⁹⁹ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 18.

²⁰⁰ Ibidem, p.101.

²⁰¹ Ibidem, p. 126.

saldar parcialmente a dívida. Desta forma, para estas pessoas, como os pais, deve-se sempre obediência, respeito, cortesia, etc. Ruth Benedict afirma que os débitos (*on*) pertencem a esferas independentes, que não se misturam. Ou seja, os diversos tipos de débitos são pagos com produtos diferentes. Desta forma, a função de *sensei* não pode ser paga com dinheiro, o fato de tal serviço não ser remunerado estabelece uma relação de outro tipo entre o *sensei* e o aprendiz. O débito para com o *sensei* é um débito que não pode ser pago, ou exigiria um pagamento extraordinário. Isso é expresso de várias maneiras que poderíamos chamar de simbólicas.

Esta questão do débito e da honra apresentada por Benedict assume características muito mais marcantes e pertinentes se olhadas sob a luz da dádiva de Marcel Mauss. Para entender tanto a posição superior do *sensei* e o sentido das pequenas às grandes prestações feitas a esta figura, quanto o papel das disputas entre academias que tomam lugar nos campeonatos. A troca deliberada de golpes toma sentido se pensarmos que algo mais circula junto destas bordoadas. Não precisamos nos adentrar nos pormenores do *hau* ou do *mana* e descobrir espíritos nas espadas e divindades nas linhagens para entender o *kendo*, porém a troca deliberada de conhecimento que opera no *kendo* através do que denominamos aqui de comunidade de prática é um objeto muito mais palpável e significativo para os nossos interlocutores. Se até mesmo o sistema de parentesco foi difundido pela escola do período Meiji até a Segunda Guerra Mundial, como afirma Joy Hendry, podemos vislumbrar o alcance da disseminação dos valores da hierarquia e do dever (o dever para com o imperador também foi difundido pela escola, como afirma Hendry) através dos *bukatsudo*, como aponta Peter Cave. Baseando-se nessa cadeia de autores e na argumentação que fizemos acerca das associações, podemos generalizar que o sentimento do dever apresentado por Ruth Benedict foi em grande parte difundido através da escola. No Brasil, foram as associações (que congregavam também a escola japonesa) que tiveram esse papel. Portanto, estes valores e, principalmente, o sentimento de débito e respeito para com o *sensei* e os mais velhos é algo difundido e mantido ao longo do tempo como um valor reificado que demarca a fronteira étnica.

Tal débito reúne os elementos do dom levantados por Marcel Mauss, visto que “Diversos temas — regras e ideias — estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente

o que obriga a retribuir o presente recebido”²⁰². O mestre fornece um tipo de riqueza incomensurável ao aprendiz, o conhecimento. Este se vê obrigado a retribuir este patrimônio imaterial impagável, desta forma o *sensei* está em outro patamar honorífico e por essa razão está sempre à frente, em uma posição que demonstra essa desigualdade de status. O conhecimento como patrimônio imaterial é uma reificação e não deve ser confundido com o conhecimento e o aprendizado que se desenvolvem corriqueiramente na comunidade de prática. Os sujeitos tem ciência de que o mestre também aprende com o discípulo e que o aprendizado não se situa apenas nas exposições orais, demonstração das técnicas ou das dicas ou ensinamentos. Estas são as formas reificadas de conhecimento, a partir das quais é possível falar de troca de conhecimento por reverência e respeito.

De uma maneira geral, o *kendo* estabelece um sistema similar ao de prestação total entre os sujeitos, que estão sempre representando um coletivo – família *dojo*, país, etc. Falaremos disso mais adiante, mas os sujeitos carregam em suas armaduras o nome da academia e o nome da família, não se usa o primeiro nome. Segundo Mauss, “(...) a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro”²⁰³. O investimento e o cuidado no fazer de um cerimonial que se repete incessantemente, antes e depois de cada treino, antes e depois de cada exercício com cada parceiro não pode ser apenas pró-forma. Discutiremos mais adiante o cerimonial e a maneira como é ensinado e praticado, porém o que Mauss aponta quando fala da dádiva e o que Benedict nos mostra quando fala dos deveres do japonês, é justamente que há por detrás da obrigação da prestação e da contraprestação uma noção de honra. Benedict nos fala de honrar o nome, da vingança, mas fala também que os japoneses evitam situações competitivas, o que é muito interessante visto que a essência mesma do *kendo* é lutar, competir. Mas o que lutar e competir podem significar é outro caso, nesse momento lembramos que há um mestre que dá conhecimento, um discípulo que retribui de forma paliativa a dádiva do mestre, contudo há mais. Há maneiras distintas de se receber e nesse caso não há escapatória, o discípulo deve receber o ensinamento do mestre. Como assim? O

²⁰² MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 195.

²⁰³ Ibidem, p. 201.

discípulo, para honrar seu nome, saldar o seu débito e respeitar o *sensei*, deve demonstrar o maior entusiasmo para com o ensinamento, caso não o faça, a relação de troca é interrompida. Algumas vezes ouvimos alguns *sensei* e veteranos reclamando de novatos que não prestavam atenção nas explicações, a fala comum foi: “não vou mais ensinar nada para esse novato!”. O que se interrompe é a forma reificada de troca de conhecimento, o que os membros plenos entendem como essencial ou o que deve ser passado. Sobre esse assunto Wenger afirma que:

When I say that knowledge exists within a community of practice, I do not mean that it is “already existing” there in a fixed form or state; rather I mean that knowledge cannot be meaningfully considered apart of the community to which it belongs because it “lives” there, as it were, that it is constructed, supported, communicated, hidden, distributed, guarded, transformed, extended, reconsidered within and by the community to the practice where it belongs. Thus mastery is not primarily viewed as a collection of reified information that is brought to bear whenever applicable; it fundamentally consists in participation in the practices of communities, which are defined by the social organization of such practices in their day-to-day realization²⁰⁴.

A interrupção dessas relações de troca não interrompe de maneira nenhuma o aprendizado, mas modifica a maneira e o conteúdo do mesmo. Como citamos ao final do primeiro capítulo, a seleção do conhecimento a ser apreendido requer esforço e pode resultar em identidades de não-participação. Não realizar exames de graduação e não participar de campeonatos são indícios de identidades de não-participação à comunidade de prática. A identidade de participação ou não-participação estão sempre associadas à negociação de significado das empreitadas. Alguns praticantes consideram as competições como desviantes de suas empreitadas, por isso não engajam nestas práticas.

Troca-se conhecimento de diversas maneiras, mas o conhecimento reificado, objetificado, passível de avaliação é o que segue os fluxos reificados de troca. Esse conhecimento reificado, circula tanto entre mestre e discípulo, como entre discípulos, e mais importante, nas competições. Esse conhecimento reificado circula como capital. Aí voltamos ao potlatch, pois as competições vão estabelecer o escalonamento dos grupos através das disputas entre os capitais dos sujeitos entendidos como membros dos *dojo*. Compete-se para ver quem está mais habilidoso, quem sabe mais *kendo*. Por outro lado, o conhecimento circula nestes

²⁰⁴ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible***. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p.148.

eventos, cada luta é compreendida também como um aprendizado, principalmente se o caso for de derrota. Como já mencionamos, há diferentes formas de participar dos torneios, muitas vezes os praticantes perguntam a um colega ou *sensei* que obsevou uma dada luta acerca de suas performances. A pergunta feita é: “Por que eu perdi?”; ou “Como foi minha luta?” Durante as lutas, os praticantes sempre acatam as decisões dos juízes. Até se finalizar o cerimonial de encerramento das lutas não se comemora uma vitória ou lamenta uma derrota. Como já mencionamos, temos notícia de apenas um caso de reclamação aberta aos árbitros, mesmo assim ele se desenrolou após a luta. Comemorações discretas acontecem nas lutas por equipes e apenas uma vez observamos um *kenshi* comemorar discretamente uma vitória com os amigos. A ideia difundida é que se deve respeitar o oponente na vitória ou na derrota e acatar as decisões dos árbitros por respeito. Nada impede que se reclame da arbitragem após uma luta ou que se comemore no *dojo*. Geralmente os praticantes postam fotos da premiação no Facebook, mas dificilmente um praticante irá se gabar de uma vitória em competição.

O *sensei* está sempre em primazia no *dojo* ou nos campeonatos, porque está em uma posição muito acima dos outros praticantes que estão em débito com ele. O *sensei* sempre se posiciona no local de maior prestígio do *dojo* – chamado *kamiza* –, geralmente não participa dos treinamentos junto aos praticantes comuns – se juntando a eles apenas nos treinos de luta –, não precisa obedecer todas as regras de cerimonial e manuseio da *shinai* que os praticantes comuns precisam, é tratado de maneira mais respeitosa, se faz reverência ao *sensei* no início do treino, após o treino agradece-se o *sensei* com que praticou, individualmente, e espera por algum ensinamento, deve-se obedecer diligentemente e instantaneamente qualquer comando seu, deve-se demonstrar dedicação total quando se pratica com ele, não se pode desrespeitá-lo o durante um treino de luta – o *tsuki*, estocada na garganta, é considerado desrespeitoso, mas deve-se evitar em qualquer medida disputar com o *sensei*. Tudo isso é uma questão de interpretação, a luta funciona como uma forma de comunicação, para cada ação de ameaça de ataque ou de abertura há uma reação do adversário, há várias possibilidades de ataque, mas busca-se surpreender o adversário ou convencê-lo de que a brecha na sua defesa possibilita que ele ataque sem sofrer um contragolpe. Os golpes, as fintas e os movimentos acabam sendo valorizados, tanto em sua eficiência, quanto em suas virtudes – garra, coragem e respeito, como desenvolveremos adiante –, o que faz com que alguns

golpes sejam considerados humilhantes, como alguns dribles e fintas no futebol – passar a bola debaixo das pernas do adversário ou o chapéu. O *tsuki*, a estocada na garganta, é emblemático porque para acertá-lo deve-se pegar o oponente totalmente desprevenido, pois a espada geralmente se posiciona à frente dos praticantes, o que torna a estocada muito fácil de defender. Ela também é muito difícil de aplicar corretamente, pois a área na qual deve-se acertar é muito pequena. Assim, a mera tentativa de aplicar o *tsuki* em um *sensei* implica em considerar sua guarda ineficiente e seu espírito não combativo. Demonstrar respeito para com o mestre implica em atacá-lo, buscar oportunidades de ataque em detrimento a uma postura de espera. Chamamos essa demonstração de respeito de simbólica porque parece haver um esforço em demonstrar e tornar claro através de gestos e comportamentos reificados pela comunidade tal respeito na maneira de se dirigir ao mestre, no cerimonial e no treinamento em si. Segundo Donohue:

Modern budo is not merely one way to enhance personal skills. It is, in fact, a most severe type of conformity to tradition and the will of the sensei.

The relation between the student and his sensei is not, however, based on the concept of a market contract. The student can make no demands on the teacher—he cannot require that the instructor act in such a way that the student “gets his money’s worth.” On the contrary, the student must place himself in the hands of the sensei, blindly trust in the individual, and do whatever is demanded of him by the instructor. The sensei do not “owe” the student anything. He rather consents to share his skill and insight with the student if he so desires. Such an action depends entirely upon the sensei’s assessment of student’s capabilities and behavior.

The sense you get when enrolling in the study of budo is that you are being granted tentative admission to a group. You are not entitled to make demands on this group’s members. You are expected, however, to conform strictly to its customs, learn its traditions, act in accordance to its values, and submit to its unrelenting discipline.

Conformity to tradition is the major expression of the corporate nature of the budo dojo. Such conformity is symbolically expressed in a number of ways. One of the hallmarks of budo is the emphasis placed on the precise emulation of the sensei’s physical technique by his students²⁰⁵.

O pagamento na verdade acontece como pequenas demonstrações de gratidão e total conformidade aos comandos do *sensei*, mas a dívida não pode ser paga desta maneira, de fato ela aumenta. Quanto maior o tempo que se passa sob a tutela de um mestre se recebe mais conhecimento que não pode ser pago. Para os nipônicos, o conhecimento não pode ser pago com dinheiro, o *sensei* de *kendo* não é remunerado por sua atividade, o que diferencia ainda mais a relação de troca da

²⁰⁵ DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 171.

troca monetária. Toida *sensei*, do Seibukan *dojo*, concerta equipamentos, após arrumar o meu, que ficou em sua academia após um treino, ele me disse que o serviço não poderia ser pago com dinheiro, mas como eu havia agradecido já está bom. Depois ele falou longamente sobre as pessoas que não agradecem. A falta de senso de gratidão ou de dívida e o consequente respeito decorrente deste sentimento pode ser a razão que torna indesejável, pelo menos em certa medida, o ingresso de praticantes não nipônicos. Dificulta-se o acesso deles por esperar que não entendam esta relação de troca. É esperado que os nipo-brasileiros compreendam e ajam de acordo com esse sistema ético do débito, comportando-se de maneira esperada nas diversas situações exigidas pelo *kendo*.

Como já dissemos, Tomoo Handa aponta que a escola japonesa era uma das instituições que se encarregavam de educar os sujeitos nestas noções que estabelecem as fronteiras étnicas e Joy Hendry afirma que a disseminação dessas ideias acerca da família japonesa – que foram apreendidas pelos imigrantes da primeira geração em sua educação escolar no Japão – pela escola era muito eficiente, assim como disseminava-se também a ideologia imperial através desta mesma instituição. Peter Cave assinala que para os Japoneses a escola tem o papel de educar os sujeitos para a vida em sociedade. Segundo Hendry, a ideologia imperial constituía em considerar todas as famílias como ramos da família imperial, o que resultava no dever para o imperador²⁰⁶. Benedict delineia o dever para com o imperador como *giri*. Ruth Cardoso aponta a educação de valores e a manutenção através das *seinenkai*. Todos os autores – Handa, Cardoso, Hendry e Benedict – estão em consonância neste tópico, sendo que também em campo observamos o respeito como sendo um dos valores fundamentais da prática.

A noção é muito vaga e como aponta Cohen, é justamente esta abertura semântica que possibilita a coerência do símbolo na manutenção da identidade de pertencimento à comunidade. No princípio da pesquisa, quando os interlocutores falavam acerca do respeito não compreendíamos o quão vasta é esta concepção, toda a ritualística nos treinos encarna este valor reificado, como uma virtude ele pode ser demonstrado encarnado nas performances dos praticantes. Como foi apontado acima, no trecho acerca das associações, estas atividades liberais

²⁰⁶ HENDRY, Joy. *Understanding Japanese Society*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 23.

japonesas, assim como a escola têm uma função deliberada de educação dos sujeitos para a cidadania. Uma educação que fortalece a fronteira étnica por inculcar valores identificados à etnia japonesa nos sujeitos. Na verdade, esses valores quando representados no discurso, na linguagem e na escrita, ou encarnados na ritualística e nas performances de treinamento e luta dos sujeitos delineiam as fronteiras das comunidades de prática e das etnias (como constelações de práticas). Os *dojo* têm padrões de qualidade técnica, os membros são cobrados quando perdem de um praticante inferior ou quando lutam de maneira considerada não correta, ou que não demonstre as virtudes exigidas da maneira como tal comunidade ou tal sujeito pensa que elas se manifestam nas performances em combate ou até mesmo em treinos.

Os indícios nos conduziram a um quadro mais complexo. A partir da leitura fragmentária do fato de o *dojo* operar através uma rede de sujeitos pertencentes a uma identidade étnica reificada e ser o acesso dos não nipônicos dificultado, delineamos os contornos de um corpo de diacríticos diferenciais étnicos reificados. Ou seja, a ideia de que o pertencente ao grupo étnico reconhece e se identifica através de qualidades manifestas no comportamento, como o respeito ou o reconhecimento de um senso do dever. Consideramos o grupo étnico dos nipo-brasileiros como uma constelação de práticas, a ética, a moralidade e a etiqueta tidas como japonesas são a nosso ver reificações (símbolos nos termos de Cohen) que funcionam como linguagens que delineiam as fronteiras étnicas. Este repertório possibilita o reconhecimento dos membros da comunidade e possibilita uma série de relações dentro da comunidade, dentre elas a cristalizada relação entre mestre e discípulo. As fronteiras ao invés de impedirem as relações entre os grupos étnicos possibilitam que se estabeleçam diversas formas de relação. Através de participações periféricas, pertencimentos sobrepostos, práticas de fronteiras, dos objetos de fronteira e das formas de conexão – um a um, de imersão ou de delegação – e da infiltração as comunidades de práticas entram em contato com outras comunidades de práticas, outros sujeitos ou o mundo. No primeiro capítulo expusemos todas elas. Destacamos principalmente o papel dos campeonatos como práticas de fronteira.

Em um passado recente, como retratamos neste subcapítulo, a fronteira que se manifesta também como o não entendimento dos não nipônicos acerca das normas de socialidade das comunidades de prática do *kendo* levava os praticantes a

não se esforçarem para divulgar a prática para fora da comunidade nipo-brasileira, atualmente há um esforço maior de divulgação, principalmente através da internet, como já dissemos. Esta atitude mudou recentemente, enquanto realizava a pesquisa de campo, devido ao baixo contingente de participantes da academia. Os esforços para divulgar o *dojo* surtiram efeito e em alguns meses o contingente de iniciantes aumentou consideravelmente. Olhando então deste modo, é possível entender o baixo contingente no *kendo* de Curitiba devido à pequena atividade da colônia japonesa e, principalmente, no *kaikan* em que se treina. A proporção de não descendentes é muito maior porque os descendentes não estão presentes em grande número, como acontece em São Paulo²⁰⁷. Por outro lado, sabe-se que o *dojo* de Londrina é cheio e eles conseguem ótimos resultados nas competições, porque lá a colônia é muito grande, organizada e unida. Até mesmo Handa aponta para o grande número de associações presentes na Colônia em Londrina. Os valores disseminados através do *kendo* como uma ferramenta educativa encarnam nas performances dos sujeitos em treino ou luta e através dos rituais cerimoniais nos treinos e nos campeonatos. A respeito destes valores encarnados, o status é uma estrutura estruturada estruturante destes valores. É estruturada através do status adquiridos pelos sujeitos através do acúmulo dos capitais que compõem o seu capital kendoístico, mas é também estruturante das relações sociais estabelecidas. Ou seja, o status estabelece o tipo de relação que se deve ter com os sujeitos dentro e fora do *dojo*, mas também influencia a aquisição do capital de vitórias, que por sua vez modifica a hierarquia e o status. Desta forma, buscaremos demonstrar adiante como a hierarquia encarna no espaço físico do *dojo* e desta forma ela orienta as ações dos sujeitos nas relações entre eles.

²⁰⁷ Em Curitiba há uma presença maciça de estudantes ou ex-estudantes da Universidade Federal do Paraná, nipo-brasileiros ou não. Talvez a sobreposição de membros na comunidade do *dojo* e na constelação que é a universidade tenha contribuído para um maior recrutamento dos alunos da universidade.

4.2 O DOJO COMO UM ESPAÇO DE RELAÇÕES

O espaço onde são realizados os treinamentos é uma quadra poliesportiva localizada no prédio do Bunkyo. Para se chegar nela adentra-se no estacionamento do Bunkyo, onde se alugam vagas para o público geral do bairro da Liberdade, com descontos para os sócios do Bunkyo. O estacionamento tem três andares e para se chegar à quadra esportiva deve-se subir dois lances de escada. Chegar à quadra pela primeira vez é um pouco difícil, é preciso se informar com o vigia do estacionamento e procurar um pouco. Há também a possibilidade de se entrar pelo prédio do Bunkyo, neste caminho se segue tortuosamente por corredores e escadas para por fim chegar ao estacionamento e subir um lance de escadas. Como já dissemos, a falta de sinalização e de divulgação da academia pôde nos revelar um pouco da socialidade do grupo.

A quadra é uma edificação conjugada ao prédio do Bunkyo, que serve também à prática do tênis de mesa, a bailes e outros eventos. O *kendo* adiciona dois itens mobiliários ao espaço antes de iniciar os treinos, um *kakejiku* e um *taiko*. O *kakejiku* é um pergaminho com caligrafia, que no caso do Bunkyo *dojo* está escrito o nome do templo *shinto Kashima Jingu*, no Japão, este templo é considerado o berço das técnicas de espada japonesas. O *taiko* é um tambor que serve para demarcar o tempo, início e o término do treino e o início e o término de alguns treinamentos específicos. Estes mobiliários não são essenciais, visto que há *dojo* que não possuem um ou nenhum deles e são poucos os *kenshi* que sabem realmente o que está escrito no pergaminho. Saber o significado do pergaminho e sua referência ao *shinto* não é importante para os praticantes, também não é importante para os instrutores que os outros praticantes conheçam o significado e a pertinência de tal peça mobiliária. O pergaminho demarca no *dojo* o lugar chamado *shomen*, o lugar alto da academia. Após o colocar desse mobiliário o salão ou quadra se torna efetivamente o *dojo*. Para entrar e sair do espaço do *dojo* deve-se fazer reverência ao *shomen* e não se pode utilizar sapato nesse espaço. A reverência consiste em curvar-se trinta graus da cintura para cima em direção ao pergaminho. Esta reverência se faz em pé. Há outra reverência que se faz sentado sobre os calcanhares para iniciar o treino. Abaixo uma foto da reverência sentada ao *shomen* no Bunkyo:



FOTOGRAFIA 5 - SHOMEN NI REI

FONTE: O autor (2012)

A foto mostra o pergaminho e o tambor no *shomen*, os dois sujeitos ao fundo são Ronaldo Omasa e Zen Tachibana, ambos são *sensei* da academia e estão fazendo reverência ao *shomen*. Todo treino começa e termina com reverência ao *shomen*. Também se reverencia os praticantes e os mestres. O pergaminho se encontra no lugar onde se posicionam as pessoas de status mais alto na hierarquia. Há, portanto, momentos em que os praticantes se posicionam no *dojo* demarcando o seu lugar na hierarquia. Contudo, o *shomen* é marcado por algumas interdições. Eu, por exemplo, fui advertido duas vezes por observar os treinos do *shomen*. O significado da reverência ao *shomen* e do que está escrito na caligrafia não é explicado aos praticantes, poucos sabem para o que se está fazendo reverência – ou seja, que o *kakejiku* contém inscrições que se referem ao templo de *Kashima*, onde se cultua a divindade guerreira *Take-Mikazuchi-no-Kami* –, contudo a forma correta de se fazer tal gesto é minuciosamente ensinada aos novatos e os praticantes menos graduados são corrigidos muitas vezes pelos mais graduados até atingirem a maestria da forma. Durante a pesquisa de campo, me intriguei em conhecer o significado da escritura no pergaminho, descobri que muitos praticantes de graduação menor tinham a mesma dúvida e que não haviam conseguido descobrir o tal significado. Ao perguntar a Bêca, praticante de 2º *dan*, que estabeleceu muito contato com os *sensei* e veteranos, tive uma vaga noção de que se tratava do respeito aos *samurai* – antepassados – que morreram desenvolvendo e praticando o caminho da espada. Consegui também uma resposta parcial ao perguntar a Zen Tachibana, um interlocutor privilegiado, um especialista em teoria e filosofia do *kendo*, que morou no Japão durante sua infância e permaneceu três meses treinando na Universidade *Kokushikan*, uma das mais conceituadas em

kendo no Japão. Esta universidade construiu um *dojo* na cidade de Cotia-SP e enviou um *sensei* prestigiado no Japão para disseminar o *kendo* no Brasil. Zen Tachibana não é apenas especialista porque passou um período no Japão, mas porque é uma pessoa que busca conhecimento. É um dos poucos que sabe a respeito do código do *Bushido*, ele lê artigos científicos de educação física para aplicar os novos métodos ao treinamento. Esta atitude investigativa e curiosa está longe de ser a regra entre os *kenshi*. Contudo, apenas obtive uma resposta satisfatória acerca da inscrição no pergaminho lendo o livro *Peregrinos do sol: a arte de espada samurai*, de Luiz Kobayashi. Este autor já praticou *kendo*, mas agora pratica um estilo antigo de espada japonesa. Consideramos Kobayashi como um especialista nativo, como Zen Tachibana. Ele pesquisa a história das técnicas de espada japonesa e não possui formação ou vínculo acadêmico na área de humanas. O autor é engenheiro e participa do CENB. Como Handa, Kobayashi faz parte da intelectualidade nipo-brasileira, que escreve e pesquisa temas referentes ao Japão ou à imigração. A presença do pergaminho significa, entre outras coisas, a presença do sagrado – das divindades *shinto* – e a linhagem do *dojo*. Segundo Donohue, “(...) in the **aikido** dojo I studied, name boards were strung along the dojo walls and clearly demonstrated the hierarchical link between the head instructor of that particular dojo, and the founder of the art”²⁰⁸. Mas, o *kendo* não tem um fundador, há alguns mestres 10º *dan* que criaram os *kata*, contudo geralmente seus nomes não são lembrados ou ensinados como fundadores ou criadores da arte. Acontece justamente o oposto, somos levados a crer que o *kendo* é oriundo das técnicas utilizadas pelos *samurai*. Existem algumas dúvidas acerca da razão da dificuldade de se obter este conhecimento, entretanto ele está disponível na comunidade de prática. Este conhecimento seria vetado aos não descendentes? Não, porque Bêca tomou conhecimento, apenas não se recordava. O conhecimento é estratificado através da hierarquia? Sim, percebemos que a posição dos sujeitos na hierarquia dentro da comunidade de prática é diretamente proporcional ao capital *kendoístico* que adquiriram através do engajamento na prática. As relações adquiridas através do engajamento possibilitam não só a transmissão do conhecimento da maneira reificada, que apresentamos no subcapítulo anterior, mas no próprio ato de treinar

²⁰⁸ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 36.

conjuntamente ou conversar nos momentos de confraternização garante a circulação de informação. A resposta para o problema do *kakejiku* é simples, se tivesse engajado tanto na prática quanto nos momentos de confraternização juntamente ao *sensei* construiria um relacionamento com ele que me permitiria, como permitiu ao Bêca, obter esse conhecimento. Como engajei juntamente a Ronaldo Omasa, Zen Tachibana, Nezuka, Heiji Kariya, Lincoln Hirakawa, Rafael Kinoshita, Bêca Arruda e outros tive acesso ao conhecimento e o repertório destes praticantes. Por fim, o *kakejiku* nos diz que há uma linhagem (de mestres e discípulos) de transmissão do conhecimento acerca das técnicas de espada dos tempos mitológicos até hoje.

Contudo, como já dissemos, o que é importante para os praticantes nesta comunidade de prática não é o conhecimento teórico acerca do mobiliário do *dojo* ou da religião *shinto*, e sim é a execução correta da reverência, do cerimonial, das regras de etiqueta e das técnicas de luta. Em outra academia, o conhecimento acerca da história, da teoria e das funções do repertório de técnicas utilizado pode ser considerado como uma competência necessária para a maestria, tendo em vista a empreitada da comunidade em questão. Wenger nos atenta para o resultado do conhecimento como procedimentação, esta forma de conhecimento não possibilita a negociação do sentido. O procedimento é uma reificação, que como já sabemos, sem a participação torna-se uma caixa preta que impede a visibilidade do funcionamento, mas torna a ação efetiva. Segundo o autor:

Someone somewhere designed that procedure and did so with a certain understanding of what the COB procedure was about. The designer, however, decided that processing would be made simpler if that understanding could be set aside during the process of using the worksheet. The important observation is not whether it was one specific person—it may have been a group of people—but that whoever designed that procedure was not one of the claim processors. It was someone outside their community of practice, someone belonging to another community of practice to which the processors have very limited access. As far as I could tell, the locus of understanding of the procedure's intended meaning was indeed very far removed from the processors through a succession of administrative layers²⁰⁹.

A ficha COB é a implementação “passo a passo” de um procedimento no qual os processadores de requerimento não conseguem explicar por que se retira

²⁰⁹ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible.*** Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. 92.

um valor do reembolso de remédios, após um procedimento cirúrgico e depois o reembolso é retomado. Enfim, a situação é complicada, mas há um procedimento que é preencher de uma ficha que funciona sem, no entanto, os processadores saberem por que. A primeira resposta à pergunta formulada acima é: o procedimento foi implantado por alguém além da comunidade de prática cujos membros não têm acesso. É verdade, os procedimentos cerimoniais foram estabelecidos no Japão, há pelo menos um século, por pessoas que vivenciavam outro mundo. Que as divindades tenham sido mantidas no interior dos locais de prática e que além disso uma atenção cerimonial especial tenha sido dedicada a elas, isso é no mínimo intrigante. Mais intrigante ainda é que os procedimentos são realizados sem que seu significado seja de conhecimento dos praticantes em geral.

O *kakejiku* é um objeto de fronteira, faz parte do repertório da comunidades de prática do *shinto* e também do *kendo*, mas os sentidos são negociados em cada comunidade. Os praticantes do Bunkyo, em geral, não sabem o que ele significa, como constatamos em campo. O *kakejiku* também estabelece fronteiras entre os praticantes japoneses e os praticantes brasileiros, visto que o *kendo* é originário do Japão e seu significado é justamente se referir a um templo *shinto* nesse país. Lá alguém deve saber o que ele representa. Por outro lado, o *kakejiku* estabelece fronteiras entre os praticantes nipo-brasileiros e os não nipo-brasileiros, visto que tem significados diferentes para ambos os grupos. Os nipo-brasileiros podem ter contato direto com artefatos *shinto*, desde mobiliário localizado em suas casas até experiência com a religião. Ainda, o mobiliário também estabelece fronteiras entre os praticantes do passado e os praticantes do presente, pois de certa forma é um monumento que atesta a religiosidade do passado e também a linhagem do *sensei* e sua relação com as divindades que deram origem à esgrima japonesa como um todo. Também, o *kakejiku* é um objeto que conecta o mundo divino e o mundo material. Para Wenger, como já falamos, os objetos de fronteira conectam as comunidades de prática com outras comunidades ou com o mundo. Falamos apenas do pergaminho, mas todos os comentários tecidos se estendem em igual medida para o cerimonial de reverência ao artefato.

A reverência e os procedimentos relacionados ao *kekejiku* buscam um resultado. O respeito ao *shomen* (local onde fica o mobiliário), ao equipamento (espada e armadura) e aos outros praticantes que é ensinado e cobrado, sob a forma de cerimonial e de cuidados especiais com o equipamento. Os mestres e os

veteranos instrutores do Bunkyo consideram desnecessário ensinar os significados atribuídos a este repertório, de qualquer maneira o enfoque está no resultado. Talvez o de treino não seja o lugar onde se divulga esse conhecimento, ou talvez se considere desnecessário ensinar tais significados para os não *nikkei*. Contudo, respeito é um conceito que permite um vasto campo de significados (como dissemos no subcapítulo anterior): desde o comportamento respeitoso para com um superior – para o qual há um dever, como um pai ou mestre –, ou repertório de gestos técnicos – o que chamamos de cerimonial. Segundo John Donohue, “*The dojo is thus symbolically demarcated as not only a special place but also a place in which length of training brings one closer to the sacred*”²¹⁰. Esta é uma afirmação interessante que pode nos ajudar a pensar um pouco todo esse quadro cerimonial e de cuidado com o equipamento. Note-se que o autor não está dizendo que o *dojo* é um local sagrado, mas que é um passo (ou talvez mais) na direção do sagrado. Não podemos negar a presença divina, que pode fazer sentido para alguns. Contudo há a restrição de não pisar de sapatos no local do *dojo*, de se fazer reverência ao templo de *Kashima* e à linhagem de mestres que possibilitaram o *kendo* ali, naquele momento. Segundo Donohue:

(...) *budo training takes on the characteristics of a rite of passage. The process of training itself has many of the symbolic characteristics associated with liminality in rituals throughout the world (see Van Gennep 1966). The orderly, uniform pattern of training, the wearing of uniform dress, the humility and obedience demanded of trainees, to point out just some of the traits commonly observed in budo dojo, serve to emphasize the transitional nature of budo training. This liminal period is thus charged with a symbolism that denotes a supernatural dimension to the transition*²¹¹.

Donohue propõe pensar o treino a partir da ótica do rito de passagem, este rito faz “(...) a passagem de uma situação a outra, e de um mundo (cósmico ou social) a outro”²¹². Lourenção apontou tal característica nos exames de graduação. Contudo, pensar o treino através do rito de passagem é pensá-lo como transformador. Alguém que pertença às comunidades de prática de religiosidades japonesas estará mais apto a engajar em uma empreitada que pense o *kendo* a partir das conexões que as fronteiras das comunidades de prática estabelecem a

²¹⁰ DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 182.

²¹¹ Ibidem, p. 186.

²¹² GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos de porta e da soleira, da hospitalidade, da acoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc..** Petrópolis: Vozes, 2011, p. 29.

partir de repertórios e membros compartilhados com as religiões. No entanto, a noção de liminaridade, como aponta John Donohue, pode ser uma chave explicativa que contribua para o entendimento dessa procedimentação das cerimônias no *kendo*. Para Arnold Van Gennep, os *ritos liminares* são “(...) os ritos executados durante o estágio de margem (...)”²¹³. Devemos portanto entender o que é a margem. Para o autor:

Entre nós, atualmente, um país toca o outro. Outrora, porém, não era assim, pois então o solo cristão não formava ainda senão uma parte somente da Europa. Em redor dele existia uma faixa neutra, dividida na prática em secções, as marcas. Estas foram, pouco a pouco, recuando, por fim desapareceram, mas o termo carta de margem guardou o sentido de carta de passagem de um território para o outro através da zona neutra. As zonas dessa espécie desempenharam um importante papel na Antiguidade Clássica, sobretudo na Grécia. Eram o lugar do mercado, ou o lugar do combate. Entre os semicivilizados encontramos esta mesma instituição da zona, mas seus limites são menos precisos porque os territórios já apropriados são ao mesmo tempo pouco numerosos e pouco habitados. Estas zonas formam geralmente um deserto, um pântano e, sobretudo, a floresta virgem, onde qualquer pessoa pode viajar e caçar de pleno direito. Admitindo-se a rotatividade da noção de sagrado, os dois territórios apropriados são sagrados para quem se encontra na zona, mas a zona é sagrada para os habitantes dos dois territórios. Qualquer pessoa que passe de um para outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos. É a situação que designo pelo nome de *margem*, e um dos objetivos do presente livro consiste em demonstrar que esta margem, simultaneamente ideal e material, encontra-se mais ou menos pronunciada, em todas as cerimônias que acompanham a passagem de uma situação mágico-religiosa ou social para outra²¹⁴.

A margem possibilita um jogo com o sagrado e a inversão das posições, possibilita a própria ideia do rito de passagem que é passar de um estágio social ou mágico-religioso a outro. Portanto, todo o cerimonial de início e término do treino, a presença do sagrado, a purificação do espaço interno – onde não se pode pisar de sapatos, em outros *dojo* limpa-se o espaço de treino antes da prática mesmo que o chão ainda esteja limpo –, “*The orderly, uniform appearance of class, members, the sense of anonymity coupled with a strong feeling of group identity, the lack of status and rank (...)*”²¹⁵ são reificações que constroem uma liminaridade. Esta propicia um tempo e um espaço onde é possível se negociar uma nova identidade, passando de um estágio para outro. Segundo Victor Turner:

²¹³ Ibidem, p. 37.

²¹⁴ Ibidem, p. 35.

²¹⁵ DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 175.

O próprio Van Gennep definiu os *rites de passage* como "ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade". Para indicar o contraste entre "estado" e "transição", emprego "estado", incluindo todos os seus outros termos. É um conceito mais amplo, do que "status" ou "função"; e refere-se a qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida. Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou de "transição" caracterizam-se por três fases: separação,²¹⁶ margem (ou "limen", significando "limiar" em latim) e agregação²¹⁶.

O leitor deve estar achando estranho nesse momento, mas não nos enganamos, pois embora haja no *kendo* um sistema hierárquico institucional e que as relações se pautem pela hierarquia que é relembrada durante grande parte do treino, adiantamos um pouco o assunto para enfatizar este caráter liminar dos treinos e das competições. Na verdade, a hierarquia institucional é reificada em apenas dois momentos, no início e no final dos treinos, quando os praticantes fazem reverências para o *kamiza*, para os *sensei* e para seus companheiros. Porque há momentos de treinamento ou campeonato nos quais a hierarquia tem que ser suspensão ou diluída para que haja o treinamento²¹⁷ ou a luta²¹⁸. Me foi dito por Toida *sensei* que ao treinar comigo ele descia até um pouco acima do meu nível para haver treino e me indicou para fazer o mesmo com os novatos. Anteriormente nos referimos aos momentos de conflito ou disputa por posição, segundo Bourdieu, em "O sentido da honra", "Para que haja desafio, é necessário que aquele que o lança considere que aquele que recebe deve ser desafiado, quer dizer, capaz de aceitar o repto, em suma, que o tenha por seu igual em matéria de honra"²¹⁹. Ou, como afirma Pitt-Rivers, em "*Honour and social status*", "*A man is answerable for his honour only to his social equals, that is to say, to those with whom he can conceptually compete*"²²⁰. Portanto, para haver competição ou disputa deve haver igualdade, pois se o resultado já está dado não há necessidade de competir, a não ser que a competição tenha outro objetivo, o que não é o caso. Por enquanto, pedimos que o leitor seja paciente e tenha estas questões em mente no desenvolvimento do texto, quando estivermos descrevendo o cerimonial.

²¹⁶ TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 116.

²¹⁷ Um treinamento que não é pensado como uma transmissão de um superior para um inferior, mas como uma participação coletiva na prática que possibilitará o aprimoramento de ambos.

²¹⁸ As lutas suspendem as interdições hierárquicas que marcariam o desrespeito, apesar de manter a hierarquia como a posição em um dado campo a partir do possuir um dado capital kendoístico.

²¹⁹ BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia Cabila**. Oeiras: Celta, 2002, p. 9.

²²⁰ PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, p. 31.

O espaço que descrevemos como uma margem é construído a partir de artefatos mobiliários, restrições e cerimônias. Pensamos todos esses elementos como objetos que constroem fronteiras entre comunidades de prática e também entre o espaço e o tempo social e o espaço e o tempo do *kendo*. Donohue argumenta em seu livro que o *budo* utilizaria esse sistema simbólico para produzir um ambiente e um tempo liminar no qual a presença simbólica do sagrado e do perigo propiciaria o reforçar incessante dos sujeitos, o treinamento seria, para o autor, um rito de passagem contínuo. O que está de acordo com a ideia de Van Gennep, na qual, “Seria fácil ainda mostrar como o ritual da missa é constituído por uma sequência de ritos de separação, de margem e de agregação. A única distinção teórica entre a iniciação e a missa é que esta é uma iniciação periodicamente renovada (...)”²²¹. Concordamos com Donohue e buscaremos demonstrar a maneira como isso ocorre nos treinos do Bunkyo.

4.3 O TREINO, O ESPAÇO E O TEMPO

A quadra é dividida em lugares altos e baixos, que como já dissemos encarnam os lugares hierárquicos nos quais os sujeitos se posicionam durante os treinamentos. Enfim, conforme o seu status o sujeito se posiciona em determinado local da quadra, que o situa superior ou inferior em relação aos outros. Contudo, não se observa a manutenção deste posicionamento segundo estas regras de ocupação do espaço durante todo o treino. Há momentos específicos que podemos observar a hierarquia através do posicionamento dos sujeitos e há ações que os de menor status hierárquico não podem realizar, como permanecer no espaço destinado aos mestres. Nossa interpretação é que permanecendo no espaço destinado ao *sensei* o sujeito se posiciona hierarquicamente além dos demais e por isso mesmo fora do espaço de margem e da condição liminar. Agora, falaremos dessa ordem no tempo.

O treino pode ser pensado como um intervalo de tempo em que se pratica *kendo*, contudo nele há momentos em que se treina e momentos em que não se

²²¹ GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos de porta e da soleira, da hospitalidade, da acoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis: Vozes, 2011, p. 93.

treina. Essa seria a primeira divisão do tempo que poderíamos destacar. A organização hierárquica do espaço é desfeita no desenrolar das lutas e treinamentos, contudo refeita nos intervalos em que não se treina e constituída completamente no início e no fim dos treinos. No começo e no final de cada treino e de todos os exercícios de treinamento, contidos em um treino, há um cerimonial. Este demarca o tempo do treino, através dos diversos inícios e fins, e torna manifesta a hierarquia. Esta ritualística consiste basicamente de reverência que independe da graduação ou status dentro do grupo. Reverencia-se, portanto, quem se treinará, quem já se treinou e o *shomen*.

A reverência no início dos exercícios tem significado diferente da reverência no final e os praticantes, nesse caso, sabem o porquê de se reverenciarem uns aos outros, visto que é padrão ensinar isso aos neófitos. A reverência tem caráter de um pedido de licença ou um “por favor” à pessoa que se irá treinar e de agradecimento à pessoa com quem já se treinou. Ao contrário da reverência ao *shomen* que é silenciosa, a reverência ao colega de treino é seguida de uma vocalização. No começo fala-se “*onegaishimasu*”, termo sem tradução cujo significado se aproxima de um pedido de licença ou de “por favor”. No final fala-se “*arigatou gozaimashita*” que é uma maneira formal de se dizer obrigado. Os *kendoka* estão bem cientes da relação de troca que ocorre nos treinamentos, o que é muito enfatizado pelos mestres no Bunkyo.

As Batidas do tambor japonês chamado *taiko* demarcam o começo do treino. Inicia-se o treino com o aquecimento. Primeiro, forma-se uma grande roda, deixa-se as espadas de bambu em seu centro e é realizado o aquecimento sem espada, que consiste em alongamento e ginástica japonesa – um tipo de ginástica laboral praticada nas escolas japonesas. O tempo é medido por contagens em japonês, o veterano que está puxando o aquecimento conta alto até quatro e os demais respondem com os números de cinco até oito. Este sistema é utilizado para marcar o tempo dos alongamentos e para contar os movimentos da ginástica. Terminado o aquecimento sem espada é dado o comando – *shinai wo mote* – para se pegar as espadas. Há uma maneira correta de se deixar e pegar a espada, faz-se o *sokyo* – posição representada na foto abaixo – pega-se a espada com a mão direita e faz um movimento que simula embainhar a espada, que fica na mão esquerda. É importante ressaltar, como notou Donohue, que a espada de bambu (*shinai*) é tratada como se fosse uma espada real, todos os movimentos são feitos de modo que se possa

pegar rapidamente e sacar a espada da bainha, pois se está preparado para um eventual combate. Assim, sempre se sabe para que lado está a lâmina da espada e atenta-se sempre em posicioná-la para um eventual saque – na *shinai*, as costas da lâmina é simbolizada por um barbante, que também mantém a espada montada. Em seguida, inicia-se o aquecimento com espadas. O veterano grita os comandos para a reverência ao *shomen* e depois para a reverência mútua, após fazer a reverência, dá-se três passos grandes, saca-se a espada e faz-se o *sonkyo*. O *sonkyo* é uma espécie de reverência feita em uma posição próxima da postura de cócoras, mas mantendo apenas as pontas do pé tocando o solo. Abaixo vemos o *sonkyo*:



FOTOGRAFIA 6 - SONKYO
FONTE: O autor (2013)

A foto acima mostra os *kendoka* fazendo o *sonkyo* antes de uma luta em um campeonato. O *sonkyo* realizado antes do aquecimento com espadas é feito sem a indumentária completa, o que parece ser um indicativo de que o aquecimento não faz parte do treino. Veremos isso mais adiante. O aquecimento com espada consiste basicamente em golpes desferidos no ar, em que se conta em japonês e se movimenta como parte dos golpes – independentemente à direção que se movimenta no processo de golpear, sempre se volta para o mesmo ponto, com um movimento na direção oposta, e se utiliza um tipo de movimento de pés no qual não se levanta os pés do chão, mas se desliza. Há vários exercícios de aquecimento, mas são todos muito parecidos. Durante o aquecimento com e sem espada já podemos observar a hierarquia inscrita na quadra. Os praticantes se dispersam em um grande círculo, contudo os *sensei* e os veteranos permanecem no *shomen* e os outros praticantes se arranjam na ordem da hierarquia. O cerimonial apenas se inicia após o aquecimento, depois da ritualística é dado o comando para se colocar a máscara e as luvas de proteção. É verossímil afirmar que o treino apenas começa

após as reverências ao *shomen*, aos *sensei* e aos outros praticantes, visto que se termina de colocar a armadura. O aquecimento é necessário, mas não faz parte do treino de *kendo* é apenas uma atividade intermediária que ajuda no treino, diminuindo a incidência de lesões. Dizemos isso porque há treinos em que não há aquecimento, como os treinos após os campeonatos. Nos campeonatos há um momento específico para aquecimento que é anterior à cerimônia de abertura e muito antes de se lutar. O que inutiliza totalmente o aquecimento, visto que o corpo dos praticantes esfria. A foto abaixo mostra o aquecimento com a espada de bambu e o modo de dispersão dos praticantes pelo local de treino:



FOTOGRAFIA 7 - AQUECIMENTO
FONTE: O autor (2012)²²².

Na fotografia acima podemos observar claramente como os *kendoka* utilizam o espaço físico do *dojo*, demarcando nele a hierarquia. Do lado esquerdo da foto no primeiro plano podemos ver um senhor chamado Sato *san*, que não participa dos treinos com armadura, apenas do aquecimento. Este senhor observa os treinos, auxilia na contagem do tempo, dá dicas e faz comentários sobre o desempenho dos praticantes. Ele também media o primeiro contato dos novatos com o *dojo*. Sato *san*

²²² A foto acima é uma montagem, a junção de duas fotos. As fotos são do mesmo exercício e do mesmo dia, utilizamos também a mesma câmera. Todavia, em uma foto as novatas do canto direito não apareciam e na outra eram os veteranos não estavam na imagem. Utilizando o *Adobe Photoshop CS3*, não só juntamos as duas imagens como alteramos um pouco o ângulo e utilizamos a ferramenta de perspectiva do *software* para distorcer a imagem das novatas e assim encaixarmos as duas imagens. Utilizamos estas ferramentas ao invés de fazermos um desenho. Como um desenho, a fotografia é apenas uma representação construída pelo fotógrafo. A fotografia é uma imagem na qual o fotógrafo recorta a cena que quer retratar, deixando o que ele desejar dentro ou fora da fotografia. Desta forma, optamos pela foto montagem porque ela traz também uma série de outros elementos que seriam representados apenas pela linguagem escrita, mas que uma fotografia nos ajuda a então a descrever.

não é um praticante ativo, que luta e ensina diretamente, mas ocupa uma posição de prestígio na academia – ele participa periféricamente. Sua posição localizada próxima ao *shomen* reflete isso. Os três praticantes a seguir são praticantes veteranos, acima de 3º dan, e estão no lugar em que se posicionam os de maior status no *dojo*: à esquerda, junto ao *shomen* e ao fundo (tendo a foto por referência). Ronaldo Omasa, sujeito que está entre as funções de *sensei* e veterano, se situa à esquerda, no *shomen*, o que está de acordo com sua posição. Ao fundo, do lado direito, podemos ver James, ele possui graduação baixa, mas treina a muito tempo e é apenas mais novo que Sato *san*. A seguir temos dois praticantes de baixa graduação. Na sequência temos três novatas que ainda não utilizam equipamento de proteção. No primeiro plano da foto temos Bêca, que possui 2º *dan*. Ele está posicionado ao fundo, mas próximo ao *shomen*, contudo momentos antes ele estava ao lado de James, mas mudou de lugar porque não havia ninguém no fundo enquanto o lugar que ocupava estava saturado.

A disposição que vemos se repete em quase todos os treinos. Nesse dia, em que tiramos a foto, havia poucas pessoas treinando, em um treino normal há aproximadamente o dobro de praticantes. O salão se divide da mesma maneira, mas as posições ficam ainda mais claras. É interessante notar que essa disposição não é cobrada dos praticantes, mas ocorre espontaneamente. A distribuição em outros momentos é muito mais deliberada, mas mesmo assim podemos perceber o padrão que se apresenta no utilizar do espaço. Como já dissemos, do lado esquerdo do salão (tendo sempre o ângulo da fotografia como referência) é o *shomen*, são os *sensei*, e os veteranos que se posicionam ali. Ao fundo se concentram os veteranos e alguns praticantes intermediários. Do lado direito se posicionam os praticantes de graduação baixa e sem graduação. Mais ao fundo posicionam-se os novatos, que ainda não utilizam o equipamento de proteção.

A hierarquia encarna no espaço durante o treinamento, porém nós afirmamos acima que a hierarquia se dissolve durante o treino. Como fica isso? É verdade que a hierarquia tanto encarna no espaço como se dissolve para que haja o treino. Mais adiante discutiremos em que momentos essa configuração é desfeita. Como já dissemos, há praticantes sem ou com pouca graduação, mas que ocupam posições de destaque no *dojo*. Um dos critérios é o tempo que se treina, a idade também traz respeito ao sujeito, as vitórias em campeonato e a demonstração de habilidade durante o treino também trazem prestígio aos *kendoka*. Assim, após o

aquecimento é dado o comando *seretsu* pelo veterano que está puxando o treino. A foto abaixo nos mostra os praticantes perfilados segundo a ordem de graduação para fazer a reverência:



FOTOGRAFIA 8 - MOKUSSO
FONTE: O autor (2012)

Os praticantes perfilam observando os seguintes critérios: graduação, antiguidade no *dojo* e idade. Os praticantes acima de 5º *dan* perfilam em frente aos outros, no *shomen*, à esquerda na foto. Ao fundo estão os praticantes de maior grau hierárquico. Assim, o praticante mais antigo, de 4º *dan* ou menos, senta-se no fundo ao lado direito. O lugar mais ao fundo e do lado esquerdo é o local onde se senta a pessoa de maior status presente no *dojo*. Tal lugar é chamado de *kamiza*. O *kenshi* que está na ponta do fundo do lado direito é o veterano (*senpai*) e dá os seguintes comandos ao início do treino: *seiza*, *mokuso*, *shomen ni rei*, *sensei ni rei*, *otagai ni rei*. Expliquemos, pois, os comandos e a ordem do cerimonial: *seiza* é o sentar formal sobre os pés e os joelhos, *mokuso* é uma pequena meditação, *shomen ni rei* é a reverência ao *shomen* e *otagai ni rei* é a reverência aos colegas. Enquanto eu estive em campo nunca se comentou a função ou como fazer o *mokuso*. A foto acima mostra os praticantes fazendo o *mokuso* antes de iniciar as reverências. Quando se faz reverência aos colegas grita-se *onegaishimasu*, que é um chamado, ou um pedido de licença aos colegas para se treinar. Ao final do treino se faz as reverências na ordem inversa e se agradece pelo treino gritando *arigatou gozaimashita* ao invés de *onegaishimasu*. Os praticantes mantêm essa mesma ordem também na disposição de seus equipamentos. Tanto a armadura quanto a espada são carregadas em malas chamadas *bokuro*, estas ficam distribuídas nos cantos da quadra, juntamente às espadas reservas. Os *sensei* deixam o equipamento sobressalente próximo ao *shomen*, enquanto os outros praticantes deixam do outro lado em lugares próximos de onde perfilam. Este cerimonial de

início do treino corresponde, segundo Van Gennep, a “(...) *ritos preliminares* os ritos de separação do mundo anterior (...)”²²³, que seriam seguidos dos *ritos liminares*, o treinamento propriamente dito, e finalizado com “(...) *Ritos pós-liminares* os ritos de agregação ao novo mundo.” O autor também salienta que: “Aos ritos de entrada na casa, no templo, etc., correspondem ritos de saída, idênticos, porém inversos”²²⁴. A correspondência de ritos preliminares e pós-liminares que constituem um momento de liminaridade, que para Van Gennep é um momento de transitoriedade no qual, como apontou Donohue, fazem parte a sacralidade e o perigo. Em Gennep a margem é um território sagrado e sua noção de sagrado é mais social do que religiosa ou mágica. Segundo o autor:

O Sagrado, de fato, não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas. Um homem que vive em sua casa, em seu clã, vive no profano. Mas vive no sagrado logo que parte em viagem e se encontra, na qualidade de estranho, na proximidade de um acampamento de desconhecidos²²⁵.

O sagrado situa outrem, um espaço ou um ser de fora, o inimigo, o perigo. Nesse sentido, a margem é perigosa, tanto quanto a floresta. É na margem que se guerreia, como afirma Van Gennep. Após o cerimonial os praticantes colocam o resto da armadura, a máscara e as luvas. (*bogu*, *men* e *kote* respectivamente). Antes de iniciar o treino, os *kendoka* que utilizam o equipamento de proteção já colocam a parte que protege o torso e a parte que protege as coxas e a virilha. Colocar a armadura é também um ato preliminar que prepara para a liminaridade que vai se construindo até o início do treino com armadura. Primeiro, o praticante se livra das roupas do dia-a-dia e coloca uma indumentária totalmente diferente da que se utiliza normalmente. Para entrar e sair do espaço de treino deve-se tirar os sapatos e fazer reverência ao *shomen* – outra referência espacial diferente do dia-a-dia. Há uma série de interdições para se carregar e manusear o equipamento de treino, principalmente as espadas que ficam dispostas no chão e não se deve passar por cima ou pisar nelas. É proibido também apoiar sobre a espada e há apenas duas maneiras de segurá-las que se deve utilizar para circular com elas – que leva em

²²³ GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos de porta e da soleira, da hospitalidade, da acoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc..** Petrópolis: Vozes, 2011, p. 37.

²²⁴ Ibidem, p. 39.

²²⁵ Ibidem, p. 31.

consideração a posição da lâmina, há uma presença simbólica do perigo, como Donohue afirmou. Segundo o autor:

*The awareness of danger is also fostered through the elaborate rules concerning the handling of the **shinai** in kendo, which geographically demonstrates the fact that, for all intents and purposes, the dojo is an arena of conflict and danger. **Kendoka** must hold their shinai in non-threatening positions while walking through the training hall or approaching other students for purposes other than engaging in a match. Students may not touch others' shinai or step over them when they are placed on the floor. If passing in front of trainees, the right hand (which is used to draw the shinai from the hip) is extended slightly to signify absence of any aggressive intent. At all times, the shinai is handled as a real weapon²²⁶.*

A *shinai* que o autor se refere é a espada de bambu. O perigo simbólico, como afirma o autor, faz parte da construção da liminaridade, mas se não há realmente muito perigo de ser morto durante os treinos ou competições, há realmente um perigo que não é nada simbólico, ofender outro praticante. Isso é perigoso pois os golpes aplicados fora do equipamento de proteção são muito doloridos. Em suma, é perigoso desrespeitar alguém porque pode haver represálias e o treino pode se transformar em uma briga e, nesse caso, a habilidade ou falta dela faz muita diferença. Há histórias de praticantes que foram parar no gol da quadra poliesportiva do *dojo* Piratininga e não é muito incomum que praticantes sejam lançados ao chão e golpeados enquanto tentam levantar. Todas as características que levantamos até agora e que Donohue também havia notado correspondem ao que Turner atribuiu às entidades liminares, segundo o autor:

Seu comportamento é normalmente passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias, sem queixa. É como se fossem reduzidas ou oprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas²²⁷.

A liminaridade periódica dos treinamentos constrói um ambiente considerado propício a um aprendizado que é antes de tudo uma passagem por diversos níveis, que se pode pensar como etários, como apontou Lourenção. O ambiente de treinamento desconstrói a *persona* profana, do cotidiano, construindo outra através da qual ele engaja em uma atividade pensada como transformadora do caráter. Os

²²⁶ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 184.

²²⁷ TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 118.

níveis hierárquicos podem ser dissolvidos ou reforçados conforme o tipo de relação que se estabelece com o outro no treinamento. Uma das coisas que Turner aponta, no trecho acima, é justamente a presença dos instrutores (ou mestres), que pela hierarquia encarnada no espaço podem escapar e se diferenciar dos outros praticantes que se misturam sem distinção. Quando o *sensei* engaja no treinamento ele pode fazê-lo diluindo a hierarquia e engajando na empreitada conjunta, mas pode treinar mantendo a distinção e cumprindo apenas o papel de mestre, abrindo a guarda apenas para que o praticante aprendiz acerte.

Após a reverência ao *shomen*, ao *sensei* e aos colegas de treino, coloca-se a máscara e as luvas de treino. Além de se alterar a forma de perceber o mundo, abafando os sons e limitando o campo de visão, a armadura modifica o corpo dos sujeitos. A indumentária dá outro aspecto para as pessoas, limitando ou impossibilitando a visão de seus rostos, alterando a silhueta do corpo e uniformizando-as. Além do mais a armadura é pesada e modifica também a postura dos sujeitos. Por outro lado os sujeitos carregam seus nomes na altura da virilha, na peça chamada *zekken*, que se assemelha a um brasão. Tal brasão apresenta o nome da família – sobrenome – e o *dojo* ao qual os sujeitos estão filiados. Então, muitas vezes os sujeitos são conhecidos no *kendo* pelo sobrenome, o que pode não ser a maneira como são conhecidos em outros ambientes. Essas interdições, regras, indumentária, ritualística e o mobiliário constroem outro espaço-tempo em que os sujeitos vão atuar de uma maneira outra que não é a atitude do cotidiano, do mundo. No *kendo* se socializa através da luta de espadas, por meio de outra corporalidade, em outro espaço e em outro tempo ou ritmo. A agitada cidade de São Paulo, o trânsito, o trabalho, a universidade, a família, tudo ficou para fora do *dojo*. Abaixo temos uma foto dos praticantes treinando:



FOTOGRAFIA 9 - MEN UCHI
FONTE: O autor (2012)

Esta é uma situação típica de treinamento. A partir do ponto de vista do leitor, os praticantes estão verticalmente dispostos pela quadra. Na situação acima não se mantém a ordem estrita da hierarquia, mas ainda assim a hierarquia norteia a disposição dos praticantes, pelo menos no início do treino. O *shomen*, como já dissemos, é o lugar dos *sensei* e dos mais graduados e ao perfilar para o início das atividades é esperado que estes se posicionem deste lado da quadra. Se os exercícios são feitos entre sujeitos hierarquicamente próximos o lado que cada um ocupa não tem importância, contudo a regra é levada em consideração se a diferença entre os praticantes é grande. No decorrer do treino as posições são alteradas, após o término de cada exercício dá-se o comando para virar à direita – *ippon migi* – e os praticantes trocam de parceiro. Caso haja algum *sensei* é possível que este fique parado enquanto os outros praticantes se intercalam. Nesse caso, o *sensei* sempre ocuparia uma posição próxima ao *shomen*.

A manutenção da posição do *sensei* situa a transmissão do conhecimento como uma troca, ou seja, o mestre é doador do conhecimento e representa a linhagem de transmissão do conhecimento, por isso permanece situado em um local mais próximo do sagrado, que é a origem do conhecimento da espada. Por outro lado, a hierarquia não é demarcada na reverência, ambos praticantes executam a mesma reverência, de quinze graus, enquanto a reverência ao *shomen* é de trinta graus. O repertório de técnicas de socialidade utilizadas nas comunidades de prática do *kendo* é constituído a partir do repertório utilizado pelos nipo-brasileiros, que demarca também o pertencimento a etnia, pois quem não domina tal repertório se encontra fora dela. Estas técnicas demarcam a hierarquia, para se cumprimentar alguém superior, como o pai, o chefe, o veterano (*senpai*) ou uma divindade se utiliza a reverência de 30°. Isso é ensinado nos cursos de língua japonesa e também nas práticas como o *kendo*. Como argumentamos, as associações e as práticas são as grandes difusoras desse conhecimento no Brasil e os *bukatsudo* no Japão. No entanto a reverência feita ao *sensei* no treino é a mesma feita aos iniciantes ou outros praticantes, em alguns momentos esse tipo de informação é fornecida aos praticantes. As palestras que Lourenção menciona, realizadas antes dos exames de graduação, geralmente mencionam este tipo de informação, contudo não são todos os praticantes do Bunkyo que frequentam estas palestras, geralmente os iniciantes ou praticantes de nível intermediário o fazem. Dessa forma, o que a reverência mútua indica é uma planificação da hierarquia, que possibilita a troca entre os muito

desiguais e a disputa entre os nem tão desiguais. Para que haja o engajamento mútuo dos *sensei* e dos outros praticantes na empreitada conjunta é preciso que haja uma diferença hierárquica que torne possível a luta, uma forma de troca de conhecimento. A luta pode ser uma troca de conhecimento porque o praticante mostra ao outro sua técnica, o que possibilita que o outro a aprenda ou aprenda também a neutralizá-la. O *sensei* é o sujeito que senta ao assento da divindade (*kamiza*), que é considerado o chefe da casa (do *dojo*) e está disposto a divulgar seu conhecimento gratuitamente. Segundo Benedict:

Existe um *on* especial que se tem para com o professor e o patrão (*nushi*). Ambos auxiliaram o progresso de cada um, sendo-lhe, portanto, devido o *on*, o que poderá acarretar no futuro a necessidade de aceder a algum pedido seu quando se encontrarem em dificuldades ou dar preferência, talvez a algum dos seus jovens parentes, após a sua morte. Deve-se chegar a grandes extremos para pagar obrigações e o tempo não diminui a dívida. Com os anos ela aumenta ao invés de decrescer. Acresce-lhe uma espécie de força²²⁸.

Na linguagem das prestações e dos débitos, utilizada no *kendo* e nas práticas nipônicas, a total obediência aos seus comandos e a dedicação total são algumas das formas de manifestar a intenção de saldar a dívida. Sobretudo, deve-se manter o respeito durante o treino, através de pequenas ações, como: esperar o *sensei* estar pronto antes de atacar, não tentar aplicar a estocada na garganta, buscar atacar ao invés de esperar para contragolpear. Portanto, apesar de manter a distinção do maior contraste hierárquico, a diferença é reduzida para que seja possível ao praticante golpear o mestre. Sem mencionar que o *sensei* muitas vezes fica de fora do treinamento, apenas observando o desenvolvimento e a técnica dos seus alunos.

Voltando à foto acima, na página 140, podemos observar nela alguns praticantes treinando, enquanto um outro espera no primeiro plano, no canto direito da foto. Quando for dado o comando de virar, este praticante ingressa no treino e outro sai, ocupando o seu lugar. Esta posição de espera apenas acontece caso haja um número ímpar de praticantes. Esta é a maneira básica de se ocupar o salão de treino pelos praticantes que usam o equipamento de proteção. Básica porque é a utilizada pelo número maior de exercícios. Há também o posicionamento horizontal – em relação ao ponto de vista das fotos apresentadas –, empregado em treinamentos

²²⁸ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 91.

que buscam aproveitar o comprimento total da quadra. A ordem é mantida, sendo que o lado mais graduado fica de costas para o espaço vazio da quadra, para a utilização deste mesmo espaço.

Durante os treinamentos ambos os lados realizam e recebem os exercícios. Na foto, há uma dupla que se posiciona entre as outras duas. Nela podemos ver o *kendoka* do lado direito aplicando o golpe enquanto o outro recebe parado. A posição de recebedor é chamada *motodachi* e é considerada importante para o treinamento, porque dessa forma é possível treinar a base técnica sem ter um oponente que reage, como na luta. A função de quem recebe é auxiliar no treinamento do outro, por isso a maneira correta de se receber os golpes é muito enfatizada aos novatos e aos de posição intermediária no grupo. Esta circulação das trocas de conhecimento e dos praticantes que ora estão em na posição de doador e ora estão em na posição de recebedor é, como afirma Marcel Mauss, uma característica da dádiva. Segundo o autor:

As dádivas circulam, como vimos, na Melanésia e na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como "garantia" a virtude da coisa dada que é, ela própria, essa "garantia". Mas, em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo. Por definição, uma refeição em comum, uma distribuição de *kava*, um talismã que se leva não podem ser retribuídos imediatamente. O "tempo" é necessário para executar qualquer contraprestação. A noção de termo está portanto logicamente implicada quando se trata de retribuir visitas, contrair casamentos, alianças, estabelecer uma paz, participar de jogos e combates regulamentados, celebrar festas alternativas, retribuir serviços rituais e de honra, "manifestar respeito" recíprocos, coisas essas que se trocam juntamente com coisas cada vez mais numerosas e preciosas, à medida que essas sociedades são mais ricas²²⁹.

Estamos ainda pensando dentro da comunidade de prática, o *dojo*, contudo a noção que se deve retribuir e contribuir não só ao *sensei* mas ao grupo é muito forte. Quem fica do lado dos mais graduados começa recebendo os golpes nos exercícios de treinamento. Os praticantes mais velhos e mais graduados são postos do lado do *shomen*. No entanto, durante o treinamento as posições se invertem para que ambas as pessoas pratiquem. Após a prática de ambos, trocam-se as duplas. É justamente este tipo de relação de troca que consideramos sob a perspectiva do dom, só é possível praticar se houver pelo menos duas pessoas e para que haja aprimoramento, ambos devem contribuir. Para os *kendoka* é importante que haja um

²²⁹ MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva". In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 236.

crescimento do grupo como um todo, não apenas dos que já são bons, porque se os de nível mais baixo sobem tecnicamente eles empurram os que estão em cima. Isso aconteceria porque os praticantes mais fracos tornariam o treinamento mais desafiador para os praticantes de nível mais elevado, o que os beneficiaria. Para que os praticantes de nível mais baixo subam, os de nível mais alto devem ensiná-los, corrigindo, dando dicas e até brigando. Para que os praticantes de nível mais baixo aprendam devem respeitar os de nível mais alto e entrar no jogo de troca de conhecimento por respeito que delineamos anteriormente.

Em um treino de luta não há a figura que recebe e a figura que treina, ambos praticam juntos. No entanto, se a diferença de nível for muito grande, o mais graduado pode apenas receber os golpes. Isso vai depender das pessoas envolvidas, não há uma fórmula pronta, é negociada. É justamente essa a ironia, se ensina mas também se compete. Nas relações em que há um praticante que ensina e outro aprende deve haver a hierarquia, contudo nas disputas a hierarquia é suspensa. Pode também haver uma relação de disputa que reordena a hierarquia seguida de uma relação de troca de conhecimento. Os significados das relações e as identidades são negociadas a todo momento, mas um golpe pode mudar tudo. Por exemplo, um golpe que se acerta em um praticante de nível elevado em determinada situação pode aumentar razoavelmente o status de um sujeito. Um golpe interpretado como arrogante, petulante, provocador pode resultar em uma disputa, uma punição deliberada ou um rompimento da relação de troca por parte do *sensei*. Os sentidos atribuídos às performances podem ser distintos, por exemplo: em uma tentativa de impressionar o *sensei*, um praticante pode levar uma punição por desrespeito; um *sensei* ao tentar ensinar algo pode ser interpretado como se estivesse aplicando uma punição ou disputando. Mas, a tendência é de que haja alguma coerência nas interpretações das performances porque elas são negociadas nas conversas entre os sujeitos e nas confraternizações. Nas situações nas quais muitos praticantes discutem alguma performance a opinião dos sujeitos que possuem uma posição hierárquica maior, devido ao acúmulo de capital *kendoístico*, tem uma difusão maior entre os membros da comunidade de prática e até entre as comunidades. Como dissemos na introdução, um treino realizado com Roberto Someya *sensei* mudou meu status positivamente para os veteranos do Bunkyo. Assim, a reverência é uma reificação que faz parte do repertório cerimonial que torna possível o engajamento na prática, sua performance é avaliada e significanda

pelos praticantes. É muito comum que haja correções por parte dos *sensei* na maneira como se está realizando o cerimonial, as falas geralmente giram em torno de que fazer de tal maneira é considerado muito feio no Japão, por ser visto como uma falta de respeito. Nos campeonatos é que essas performances se tornam complicadas, pois um erro de algum praticante mancha a reputação de todo um *dojo*.

A pessoa que puxa o treino dá o comando de voz para todo o procedimento de formar as duplas, praticar e trocar de duplas. Contudo, são os praticantes que escolhem e formam as duplas no início do treino. Omasa e Tachibana sempre cobram diligência das pessoas para o agrupamento e a troca de duplas. Eles explicam que quanto mais se demora nestes procedimentos, menor é o tempo de treino. Ao se formar duplas faz-se reverência ao *shomen* e ao parceiro, procedimentos similares ao ritual de abertura e fechamento do treino. O instrutor grita: *shomen ni rei* e *otagai ni rei* para comandar as ações de reverência, como na abertura do treino. Ao se reverenciar o parceiro de treino grita-se *onegaishimasu*, como no início do treino. Após esta ação são dados três passos grandes, saca-se a espada, é feito o *kamae*, faz-se *sonkyo* e levanta-se, depois disso aguarda-se a instrução ou comando para o início do treinamento vai ser realizado. *Kamae* é a guarda de combate e *sonkyo* é uma reverência que se faz abaixando-se em uma postura similar a cócoras, que já mostramos anteriormente em uma foto. A imagem abaixo mostra a postura do *chudan-no-kamae*, a guarda do meio, a postura padrão de luta:



FOTOGRAFIA 10 - KAMAE
FONTE: O autor (2011)

Existem outras quatro guardas remanescentes dos estilos antigos, mas apenas mais uma é empregada, a guarda alta (*jodan-no-kamae*). Outra guarda utilizada é a como duas espadas, mas pouquíssimos praticantes utilizam-na. No Bunkyo não há nenhum praticante que utiliza estas guardas mais exóticas. No treinamento, faz-se o *sonkyo* (postura de cócoras) apenas no começo e no final de uma subseção de treino que se usa o agrupamento específico. Dentro destas seções há um encurtamento do cerimonial, sem a utilização do *sonkyo*. Mas se pede licença e se agradece o parceiro no início e no final da formação de cada dupla. Este cerimonial de revezamento cria um ritmo específico no treino e permite que se treine com várias pessoas diferentes, sem se poder escolher os parceiros subsequentes. Apenas se escolhe o primeiro parceiro de treino, mas é possível calcular o movimento de troca de parceiros – que é sempre para a direita – para se treinar com algum parceiro em especial. Treina-se então com os mais e menos graduados sem distinção. O ritmo de treino cria momentos de ação e momentos de descanso, enquanto se troca as duplas. Após a troca das duplas é dada a instrução do próximo exercício e muitas vezes quem está conduzindo o treino faz algumas considerações técnicas. Considerações sobre a forma que se deve: bater, pular, o que se está fazendo errado, etc. Não há tempo para conversas ou sociabilidade durante o treino.

Há outras formas de organizar o treino que utilizam a mesma forma de ocupar o espaço. O treino livre, *ji geiko*, é basicamente um treino de luta que se escolhe os parceiros, durante este tipo de prática é possível descansar e até mesmo conversar, enquanto outros lutam. No treino livre às vezes se passa um bom tempo em filas esperando para se treinar com algum *sensei* ou veterano requisitado. Neste tipo de treinamento não se controla o tempo das duplas e se faz *sonkyo* no começo e no final de cada treino. Assim, o mais graduado se posiciona sempre no *shomen*. É relevante destacar que quando a diferença entre as graduações é muito pequena não se atenta muito para a posição que se assume no *dojo*, mas quando a diferença é muito grande a regra é respeitada à risca. Há também o treino em grupos, geralmente realizado em treinamentos mais dinâmicos, como treino de técnicas de contragolpe e *kakarigeiko* (um treino de ataque deliberado sem pausas). Neste tipo de treino apenas se faz reverência no começo e no final do treino em si, e é feito o *sonkyo*. Como já dissemos, os iniciantes treinam à parte do grupo. Pode acontecer de haver uma divisão também em dois grupos que treinam com armadura, o grupo dos mais graduados, acima de 2º ou 3º *dan*, e o grupo dos menos graduados. Nesse

caso, os mais graduados ficam ao fundo do *dojo* – se baseando no ângulo das fotografias já apresentadas –, os menos graduados ficam no meio do *dojo* e os novatos ficam próximos de onde as fotos foram tiradas.

No treinamento há, portanto, um cerimonial que se repete nos intervalos de prática entre os sujeitos, dando ritmo específico ao treino que em alguns momentos reafirma a posição dos sujeitos na hierarquia. Vimos também que há um sistema hierárquico de graus estabelecidos por exames e que estes graus são a referência básica do posicionamento dos sujeitos na academia. O cerimonial, apesar de incessantemente realizado, não é muito pensado pelos sujeitos no local de prática, não se ensina os significados da simbologia das performances nem os significados dos signos presentes no *dojo*. Estamos cientes que a descrição que demos neste capítulo é uma visão estática e simplista de um fenômeno dinâmico e complexo. Esta descrição da hierarquia congelada na foto em que os praticantes estão perfilados por ordem de graduação, idade e antiguidade no *dojo* é uma análise incompleta por vários motivos. O primeiro deles é que o sistema hierárquico é uma reificação que busca representar a hierarquia, mas este sistema a nosso ver funciona como um capital entre outros capitais que é utilizado na negociação das posições dos sujeitos num dado campo. Como objeto de fronteira, o sistema hierárquico conecta os praticantes de várias comunidades de prática de *kendo* e outras práticas japonesas que utilizam o mesmo sistema (como o nível de proficiência na língua japonesa) pelo mundo estabelecendo uma escala entre eles, de um modo mais ou menos correspondente. O segundo é que, tal olhar não leva em consideração o passar do tempo, enquanto alguns sujeitos estacionam em um nível, param, voltam a praticar, outros continuam e prestam exames invertendo a ordem anterior. O terceiro motivo que demonstramos, há diversas pessoas que não treinam como os outros, participam periféricamente, e tem um status alto entre os praticantes, como é o caso de Sato *san*. Quarto, o status garantido pelas relações pessoais entre os praticantes não é levado em consideração. Há, no entanto, outros espaços em que o grupo se reúne além do *dojo*, estes são: campeonatos, festas de aniversário, festas do grupo, atividades de arrecadação de fundos, churrascos e o bar. Entendido como uma prática transformadora do corpo, do espírito, do caráter e da mente (como estamos apontando ao longo do trabalho através de nossos interlocutores), o treinamento de *kendo* incorpora elementos do que Van Gennep chamou de ritos de passagem. Para que haja, portanto, a troca reificada de

conhecimento e as disputas por posições é necessário que haja uma suspensão da hierarquia, pois se há uma desigualdade dada não é preciso disputar. Vejamos como isso se desenrola.

4.4 OS OUTROS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE DO GRUPO

Durante os treinos treina-se. O que parece ser uma constatação óbvia na verdade quer dizer outra coisa, quer-se dizer através deste truísmo que apesar de haver sociabilidade através da luta, da troca de golpes e técnicas de espada e através da transmissão de conhecimento, o *dojo* é um espaço no qual há um domínio da fala por parte do instrutor ou *sensei* que repete praticamente os mesmos discursos durante o treino todo. No treino se fala sobre o corpo, sobre as técnicas, tenta-se apontar através da fala e do gesto uma forma desejada de se utilizar o corpo. O ritmo do treino, como tentamos apontar acima, intercala momentos de prática, de troca de parceiros e de cerimonial. Tudo isso ocorre de uma maneira muito ritualizada ou padronizada. Até mesmo os treinos são muito repetitivos, há pouca variação nos tipos de treinamento no Bunkyo. Cada comunidade de prática possui um estilo de treino, um repertório próprio das técnicas e ritos de treinamento. Os treinos, portanto, não são os momentos de sociabilidade do grupo. Como já dissemos, há festas, campeonatos e, principalmente, o *happy hour* pós-treino. Ronaldo Omasa aponta para outras atividades relativas ao *kendo*, ao falar em entrevista sobre as pessoas que não participam dos treinos mas estão envolvidas com o *kendo*. Podemos observar na entrevista que:

Guilherme: Tem várias pessoas que não participam do treino e que estão envolvidos com o *kendo*.

Ronaldo: É verdade, exatamente. A Márcia não participa do treino, mas ela ajuda. Os filhos dela que praticam. Antigamente também, da mesma forma, quem muito ajuda é sempre os pais dos alunos. Na época que a gente iniciou, quando era criança, muitos pais ajudavam. Principalmente na organização de campeonato, ou precisa de ajuda mesmo. Os pais organizavam essa parte também de pagamento. Tinha que fazer algum evento, então estava todo mundo envolvido. Muitas crianças pararam de treinar, agora nós estamos em uma outra época, então agora muitos praticantes já começam adultos, não mais criança. Antigamente, na minha época, tinha muita criança, agora temos pouquíssimas crianças. As crianças que tem, são praticamente todos filhos de praticantes e mesmo quem é filho

de praticante não necessariamente pratica, muitos, a grande maioria, não pratica, não quer saber de *kendo*. Quer fazer outra coisa. Acho que tem esse ponto também que é interessante. Em uma época atrás, quando eu era criança, era bem diferente de agora, tinha bem mais criança, agora não²³⁰.

Na época da infância de Ronaldo Omasa o perfil dos praticantes era outro, havia jovens e velhos, contudo muitas crianças participavam dos treinamentos. Os pais destas crianças se envolviam nas atividades necessárias para a manutenção do *dojo*, a arrecadação de fundos através de eventos e a administração da associação, uma forma legítima de participação periférica. Com a mudança de público, estas atividades passaram a ter que ser feitas pelos próprios praticantes. Os pais das crianças ainda ajudam, mas como seu número é reduzido, sozinhos eles não dão conta de todas as atividades. Os praticantes adultos atualmente precisam se dedicar na realização de eventos, como o Bazar que ocorreu dia quinze de julho de 2012 para arrecadar fundos para a reforma do piso da quadra, visto que havia muitas tábuas quebradas e farpas grandes. O evento ocorreu no Bunkyo, na mesma quadra onde se treina, contou com ampla participação dos *kendokas* da cidade e foi um sucesso na arrecadação de fundos. A organização de campeonatos é outra atividade que mobiliza pessoal. As academias são cobradas pela CBK para que realizem campeonatos. Geralmente, os campeonatos realizados por *dojo* ocorrem em intervalos maiores do que um ano e é uma demonstração de força por parte do grupo, que agrega capital ao *dojo*. Para realizar um campeonato é preciso união e dedicação do grupo.

Destes espaços de sociabilidade inerentes a pratica, a cerveja pós-treino ocupa destaque no grupo estudado. No Bunkyo, quase todos os treinos de terça ou quinta-feira terminam com uma cervejinha em uma lanchonete próxima ao local de treino – geralmente a lanchonete Nagoya, na Rua Galvão Bueno, a uma quadra do *dojo*. No bar, acontece uma confraternização descontraída, que de certa forma contrasta com a seriedade do treino. No treino pode-se levar broncas e represálias por performances fora do padrão esperado, no bar também se transmite conhecimento, todavia o conhecimento difundido no bar é de outra natureza. Neste espaço de confraternização, comentam-se as performances do treino, contam-se anedotas de outros treinos e campeonatos, contam-se as anedotas de outras pessoas, muitas vezes de outros *dojo*, discutem-se os conflitos entre as pessoas e

²³⁰ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 15/9/2012.

contam-se as histórias que se aproximam de mitos difundidos pelos praticantes. Em suma, o bar tem um papel importante na comunidade de prática, ele fortalece os laços entre os praticantes, dilui os conflitos, é um espaço importante de aprendizagem e de forja da identidade que facilita o engajamento. As confraternizações e os eventos para angariar fundos são elementos indispensáveis para o engajamento do grupo. Elas facilitam a criação de laços de relações mútuas e a negociação de sentido da empreitada. O bar tem um destaque especial porque além dos outros fatores, torna o engajar na prática muito mais agradável. Em entrevista Zen Tachibana fala um pouco da confraternização pós-treino:

Guilherme: E esse lado, principalmente aqui em São Paulo, o *kendo* tem um lado muito social? Um lado... Que o pessoal se reúne muito, se conhece, vai pro bar, o pessoal é amigo...

Zen: É bom, é bom. Isso é uma coisa boa, eu acho. Uma coisa que não tinha muito antes.

Guilherme: Não tinha antes?

Zen: Não era muito, era muito panelinha fechada. Quando eu era pequeno, por exemplo. Até tinha quem era mais amigo, não posso falar disso porque eu não vivi muito. Mas pelo o que eu ouvi falar. Quem era mais amigo sempre sai junto com o pessoalzinho, mas era mais dentro de academia. Hoje é bem abertão, você vem aqui. É uma coisa boa que o pessoal mais novo implementou. Desde o Tadahito, por exemplo. Inclusive a gente, gente mais nova e mais velha. A gente tem também aquela coisa coletiva. O pessoal jovem gosta de sair e gostar de beber. Aproveita que tem amigo no meio e manda a ver. Mas mesmo assim, a gente sai e sempre tem aqueles caras que se fosse uma coisa mais rígido social pergunta o que esse cara tá fazendo aqui? Sempre tem isso.

Guilherme: Você fala que tem uns caras que não são legais para sair?

Zen: Não que não são legais, pelo menos no *kendo* quando a gente sai o cara não precisa ser seu amigo seu pra você sair. Meio que você não conhece o cara nunca, tem que ser aberto. Por exemplo, quando você chegou, se fosse grupinho fechado, o pessoal ia te chutar para fora. Por exemplo, o que esse cara tá fazendo aqui?

Mas isso faz parte do *kendo* no mundo, quem treina *kendo* tem bastante disso, é muito amigável. No Japão ficou bastante claro isso, principalmente entre os mais jovens. Por que lá, a sociedade apesar de ela aceitar agora bastante estrangeiros, eles são muito fechados. Demais até. Eles são até parecem até meio falsos, sempre estão rindo, todo mundo é sempre atencioso com você, mais é por uma coisa social e obrigação, é cultural. Agora no *kendo* não, foi outra história. Pareceu que é esse negócio que você falou de São Paulo, é a mesma coisa. O pessoal sai mesmo. Tem gente que treina pra sair depois. Lá também, treina pra beber depois. É uma coisa boa, isso daí é fundamental, talvez.

Guilherme: Lá em Curitiba não tem isso. Saia só no treino de domingo e de vez em quando tomava um refrigerante depois do treino. (...)

Zen: Aqui é meio que assim também, não é todo mundo que vai, mas pelo menos todo mundo sabe que está aberto. Que a gente faz e chama todo mundo, no Bunkyo também, no Mie. Tem gente que gosta de ir antes, tem gente que demora pra ir. Vamos lá, vamos beber. Mas o *core* sempre tem os mesmos caras bebendo. Acho que é uma tendência boa que faz parte aí da vida social de hoje.

Mas acho que é uma coisa boa do *kendo*. Acho que é uma coisa que, por exemplo, tem no mundo inteiro e que, como eu te falei, não pode perder. Acho que sempre teve também, pode ser aquela coisa, puta então, compartilha experiência, pois faz por que quer fazer. No mundo inteiro você é recebido bem quando se faz *kendo*, dentro do grupo, mesmo que o cara não te conheça muito. Faz parte também, não sei, legal, bacana. Tem suas fases também, mas acho que é pouco. E tem lugares que tem mais afinidade também, tem academia que é muito longe então a gente num, tem grupo que é mais fechado, a gente não sabe muito por que. Tem academia que não se abre muito, não sei se você percebeu²³¹?

O bar é mais que um lugar de descontração, é um lugar de construção identitária e por isso mesmo um lugar de aprendizado. Como podemos perceber no depoimento de Tachibana, no Japão ele facilmente entrou para o grupo devido a uma identidade comum de *kendoka*, assim como eu, tive abertura dentro do grupo – da comunidade de prática – justamente por ser membro de uma comunidade reconhecida como comum, de experiência compartilhada. Donohue também enfatizou o engajamento em uma empreitada como fonte de negociação de identidades. Segundo o autor:

At first glance, the rigor of physical training in budo serves a number of fairly practical functions. It creates a sense of shared experience among group members and encourages dojo solidarity. It is a powerful tool for creating an awareness of corporate identity among members then, since “we” are training, “they” are only watching; “we” are on the inside, “they” are not²³².

A experiência compartilhada do treinamento rigoroso é mesmo uma ferramenta poderosa de construção de uma identidade de participação, o que é potencializada pelo fato de que, pelo menos a princípio, o sujeito pratica por que quer. Wenger chama a atenção para o papel de demarcação de fronteiras do engajamento, ou seja, quem treina e quem não treina. Como já falamos, as crianças são às vezes obrigadas a treinar pelos pais ou parentes, porém os adultos fazem por vontade própria. Isso possibilita a negociação de identidades de participação e de pertencimento. Por outro lado, o treino rigoroso também é foco da construção de identidades de não-pertencimento e não-participação, o que pode resultar na interrupção da participação, o que os sujeitos chamam de desistência. A identidade

²³¹ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

²³² DONOHUE, John J. **The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition**. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 174.

de não-pertencimento é quando, apesar de engajar na prática o sujeito se vê como não-pertencendo ao grupo, ou seja, que a comunidade de prática não o define. A não-participação nos campeonatos, outros eventos e confraternizações é um bom indicativo de trajetórias de participação que propiciam identidades de não-pertencimento. Não são poucos os sujeitos que não se identificam com os treinos rigorosos e nem todos os praticantes experienciam o *kendo* como uma prática de forja do espírito, há várias maneiras de se significar a empreitada da comunidade. Alguns sujeitos se aproximam da prática em busca de um *hobby*, uma atividade física, encontrando uma demanda muito maior de exercício do que era esperada, a resposta imediata é desistência. Por outro lado, muitos praticam em busca de um *hobby*, uma atividade física que seja rigorosa; outros ainda buscam competir.

Portanto, a sociabilidade partilhada no bar fornece subsídios para a significação do que se experiencia nos treinos através do compartilhar do conhecimento: histórias do *kendo* do passado, ensinamentos filosóficos, testemunhos de experiências, dicas, esclarecimentos sobre tópicos ou situações específicas do treino (algum golpe que se teve dúvida, ou perguntas sobre como se está realizando ou como fazer uma técnica). Essa sociabilidade ajuda a construir sentido para a prática corporal. Os praticantes também buscam informações em fontes como livros e em comunidades de prática, virtuais, na internet.

A abertura para participação de todos no bar é em São Paulo um fenômeno recente, que começou, como disse Zen Tachibana, com Tadahito Ebihara *sensei*, da Associação Bandeirantes de Kendo. A confraternização aberta no bar acompanha o perfil etário do grupo, constituído em sua maioria por adultos, dos dezoito aos quarenta anos. Isso não é um enquadramento etário sólido, no qual não se agruparia pessoas de dezoito aos quarenta anos no mesmo grupo, mas um enquadramento que tem a ver com o perfil de lazer preferido pelo grupo. Ou seja, é um grupo que é totalmente coeso na escolha de uma atividade física de luta como forma de lazer ou como a forma de utilizar o tempo não dedicado ao trabalho. É um grupo que pertence majoritariamente a uma etnia. Um grupo majoritariamente constituído por pessoas da classe média. Outro dado relevante, não há um grande número de pessoas no grupo que manifeste alguma filiação religiosa, no Bunkyo não percebi nenhuma atividade religiosa por parte dos membros que não estivesse relacionada a cerimônias funerárias. Sato *san*, já mencionado diversas vezes, é espírita, como me falou. O único caso que eu conheço é de fora do Bunkyo, de um

sensei de Suzano, adepto de uma religião japonesa. Como pude constatar, grande parte do grupo frequenta bares e casas noturnas. Não são todos que frequentam o bar após o treino, o número de assíduos é menor ainda. Pelo menos uma vez a semana, mais da metade dos praticantes que utilizam o equipamento de proteção vai ao bar após o treino. Os novatos são geralmente convidados, mas um número pequeno deles comparece. Outra constatação interessante é que a confraternização pós-treino é um fenômeno internacional, como apontou Zen Tachibana.

O bar é também um espaço de resolução de conflitos. Em uma prática marcial, não é incomum que os embates se desenrolem em conflitos. Pode haver desde disputas por status, até rancor por ataques realizados fora da área de proteção – além de muito doloridos, esses golpes errados deixam marcas nos braços, nas costelas e no pescoço que assustam os não praticantes. Um sujeito que vence outro em luta – em campeonatos e treinos – agrega valor ao seu capital através das avaliações de sua performance reificadas no processo de avaliação, que podem considerá-lo melhor ou mais forte que o subjugado. Nesse ponto, é esperado que os praticantes mais antigos e de maior graduação prevaleçam nas lutas, o que nem sempre acontece. Primeiramente, não necessariamente os sujeitos que treinam há mais tempo são mais graduados, pois muitos sujeitos param de prestar os exames em algum nível, como já comentamos. Segundo, um praticante mais novo pode em algum momento superar um veterano. Esta tensão acaba se desenvolvendo em conflitos. Não foi uma vez que utilizei o bar como um dispositivo para solucionar este tipo de conflitos. Percebi essa função social do boteco e várias vezes perguntei sobre o que incomodou os sujeitos durante o treino, muitas vezes de maneira séria e direta, outras de maneira jocosa. Em alguns momentos consegui resolver problemas pessoais em conversas que aproveitaram o clima de confraternização.

Então, no bar, pode-se perguntar sobre o que se percebeu irritar o outro. As técnicas e as formas de recebê-las são padronizadas conforme as academias. Há muitas maneiras diferentes de se fazer as técnicas, o cerimonial e os treinos. Em cada *dojo* que se vai encontra-se alguma diferença técnica, portanto quando se visita ou se muda de academia é difícil fazer tudo nos padrões esperados. Muitas vezes desagradei os sujeitos em treino, no bar consegui solucionar este tipo de conflito perguntando abertamente sobre as situações e a maneira correta (que a pessoa espera que se faça) da técnica em questão. Também é possível pedir

desculpas por um golpe aplicado fora da área coberta pela armadura. Isso foi até uma estratégia de pesquisa que me permitiu cultivar um bom relacionamento com as pessoas como, também, me fez entender como o bar é um meio que dissolve os possíveis conflitos, que se não fosse o caso seriam resolvidos no *dojo*, durante os treinos. No bar, é possível discutir um problema de forma amistosa e até engraçada. Pode-se tornar o acontecimento público, transformando-o em uma piada compartilhada por todos ou pode-se discutir com uma pessoa em particular. Dessa forma é possível negociar o sentido do que aconteceu juntamente aos outros membros da comunidade.

É possível também discutir os golpes, se foram pontos válidos ou não. Nessa situação o bar se torna um meio de aprendizado e circulação de conhecimento. A forma reificada de trocar conhecimento também tem seu lugar no bar, na qual os mais experientes passam suas impressões, dão dicas, apontam falhas, enfim, transmitem o conhecimento para os menos experientes. No bar se discute também os problemas da academia, de outras academias, da seleção brasileira, da CBK. São contadas fofocas, do Bunkyo ou de outros *dojo*. O bar promove uma dissolução da hierarquia, tornando o menos graduado mais próximo do mais graduado, mas a hierarquia não é totalmente abolida nos momentos de confraternização. Os mais novos são ouvidos, pode-se até questionar se um golpe de um veterano foi válido ou não. Até mesmo os lugares em que os sujeitos sentam no boteco são hierarquizados determinados. Contudo, o bar abre a possibilidade de se sentar mais próximo dos *sensei* ou veteranos sem sê-lo, através das relações pessoais.

4.5 NAS MESAS DO BAR

Durante a pesquisa de campo notamos que a distribuição das pessoas pela mesa se embasa nos critérios hierárquicos. O *sensei* mais graduado ou mais velho sempre se senta primeiro, escolhendo o seu lugar, seguido dos outros *sensei*. Depois disso os outros praticantes se acomodam de acordo com sua preferência. Entretanto, as pessoas que se sentam próximas aos *sensei* são pessoas que possuem reconhecimento de seu status elevado dentro do grupo. O que ocorre na

maioria das vezes é que Ronaldo Omasa senta-se na região central da mesa – geralmente unem-se umas quatro mesas – e Zen Tachibana em uma das pontas. Nesse lado, geralmente, concentram-se os mais graduados. É comum que as mulheres sentem-se na outra ponta da mesa ou em uma região central e formem um grupo de conversa isolado, às vezes alguém mais participa da conversação feminina. Os novatos geralmente se agrupam ficando isolados das outras conversas. Os praticantes de nível intermediário podem se agrupar com os novatos ou com os veteranos, no entanto há algumas figuras de graduação intermediária que tem proximidade com os veteranos. Lincoln é um sujeito chave nesse quadro porque é ele quem geralmente convida os novatos ou visitantes para participar da confraternização no bar, é ele também que integra a parte de baixo com o topo da hierarquia no bar. A permanência da hierarquia no ambiente de confraternização é um indicativo de que a hierarquia é uma das fontes de coerência do engajamento na comunidade de prática. Quando deixamos de lado a hierarquia institucional e observamos a comunidade de prática, notamos que alguns sujeitos que possuem graduação baixa têm status elevados dentro da comunidade, enquanto outros de graduação alta não detêm a mesma posição. A comunidade é um lugar social onde é possível negociar uma identidade de pertencimento. A identidade que se negocia é almejada pelo sujeito e outorgada pelo *socius*.

No trecho citado da entrevista páginas atrás, Ronaldo Omasa disse treinar desde a infância, Zen Tachibana também, destarte os *sensei* e os veteranos se conhecem há muito tempo e tem uma amizade forte. Nilton Nezuka treina há vinte e quatro anos, Heiji Kariya tem 24 anos e treina também desde a infância. Rafael Kinoshita, praticante de 2º *dan*, de nível intermediário destacou o fato de os veteranos e *sensei* se conhecerem a muito tempo e ser esta uma das razões pelas quais eles não prestam muita atenção aos novatos. Na verdade, Kinoshita ressaltou que a postura dos veteranos de não manter relações muito próximas aos novatos e intermediários porque há muitas desistências no *kendo*, muitas pessoas que treinaram por muito tempo pararam e sem contar as inúmeras pessoas que começam e pouco depois param de treinar. Esta segregação dos iniciantes pode ser vencida de várias maneiras, demonstrar esforço nos treinos é uma das maneiras de conseguir respeito e status no grupo. Bons resultados em competições melhoram ainda mais esse quadro. De fato, a posição dos novatos é exatamente a que Etienne Wenger descreveu como *legitimate peripheral participation*, seu isolamento nas

mesas de bar, o treinamento em separado, despidos da indumentária geral e observados atentamente quanto à obediência às normas de comportamento, manuseio da espada e cerimonial e a humildade com a qual devem acatar as instruções e broncas de qualquer outro membro do *dojo* fecha o quadro. Donohue definiu a princípio apenas a situação dos iniciantes como liminar, no decorrer da obra ele afirma que todo o treino possuiria esta atmosfera liminar. Como já ressaltamos, a liminaridade que Donohue enfatiza é a ideia de margem, na qual há um espaço ou um período em que a posição periférica que ocupam forma uma liminaridade dentro da liminaridade do treino, já que o desenvolvimento do sujeito também é pensado como a passagem por diversos níveis de maestria. Segundo John Donohue:

With time and dedication, however, the novice advances in skill, and, hence, in status. He is granted the privilege of exchanging his white belt for a colored one; he begins to practice kendo in full armor; he proudly wears the hakama of an aikido yudansha. The period of liminality has ended, and the individual is incorporated into the dojo community and its tradition²³³.

O período de isolamento do novato termina ao ser permitido que use armadura e treine com os demais, no entanto ele já passou por uma série de pequenas atribuições de status. O iniciante começa sua trajetória no *kendo* assistindo treinos da arquibancada, são necessários pelo menos uns três ou quatro treinos para que lhe seja permitido treinar junto dos iniciantes. Ele deve comprar uma *shinai* (espada de bambu) para poder treinar, depois de algum tempo o iniciante deve comprar a roupa – que consiste no *hakama*, uma calça larga que se assemelha a uma saia comprida, e no *keikogi*, parte de cima do *kimono* –, dentro de três e seis meses o praticante é autorizado a utilizar parte da armadura e depois a armadura completa, quando começa a praticar com os outros *kendoka*. Porém, o reconhecimento de posição no bar e nos outros espaços de sociabilidade requer primeiramente a participação nesses outros âmbitos de socialidade, não apenas no bar, mas também nos eventos para angariar fundos, aniversários, churrascos, etc.

A hierarquia não está presente apenas na escolha das cadeiras, as lideranças decidem o estabelecimento no qual o grupo vai, que comida se pede e qual cerveja se bebe. Para participar efetivamente do grupo de conversa dos veteranos é preciso se associar de alguma maneira a um dos dois líderes. Eu fui

²³³ DONOHUE, John J. *The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991, p. 175.

aceito rapidamente pela amizade com Lincoln e Bêca, os dois são praticantes de nível intermediário – 2º *dan*, com aproximadamente dez anos de *kendo* – comunicativos e ambos têm proximidade com os líderes. Esta foi minha porta de entrada social no grupo. Contudo, para se conseguir reconhecimento do grupo é necessário que as lideranças se convençam de que seus atos estão de acordo com o padrão almejado pelo grupo. Dentro e fora das quadras. A seguir vamos pensar o outro espaço de prática importante para o *kendo*, justamente porque é fonte de coerência para as constelações de prática que constroem o que chamamos de *kendo*.

4.6 OS CAMPEONATOS

Os campeonatos como enfatizamos diversas vezes constituem uma prática de fronteira entre as comunidade de prática, os *dojo*. Como tal eles ajudam a unir os *dojo* como uma constelação de práticas coerente e também os dividem em comunidades distintas, por meio da empreitada que tornam possível: a empreitada da busca pela vitória. A empreitada, como já salientamos no primeiro capítulo, tem seu sentido negociado na comunidade. No Bunkyo, como foi dito nas entrevistas, principalmente na de Zen Tachibana, havia até mesmo uma pressão por parte dos mestres mais antigos, de Sato *san* e Someya *sensei* para que os praticantes vencessem as competições. Wenger aponta que uma influência externa ou uma autoridade não podem determinar o sentido da empreitada, apesar de poder influenciá-lo. A resposta de muitos praticantes, os primos de Tachibana e de Omasa, a essa pressão das autoridades foi o abandono da prática. Por outro lado, estes dois e suas irmãs continuaram praticando, encontraram sentido para a empreitada. Os campeonatos também podem ser fonte de significação para a empreitada, se o foco não for apenas ganhar, caso haja, por exemplo, um entendimento das competições como forma de mensurar o avanço na empreitada de autoaprimoramento, de se autoconhecer, de perceber as falhas técnicas. A busca pelos resultados pode ser compreendida também como uma empreitada para fortalecer o grupo, por meio do acúmulo dos capitais kendoísticos adquiridos através das competições. Os torneios e a própria busca por resultados pode ser interpretada de diversas maneiras, apenas

algumas pequenas mudanças de sentido podem garantir ou arruinar o engajamento dos membros.

Mesmo que haja sujeitos que frequentam vários *dojo* (várias comunidade de prática), os campeonatos demarcam as fronteiras entre eles. Como práticas, engajar nos campeonatos demarca as fronteiras entre os *dojo* justamente porque se luta exibindo o nome ou o brasão da academia e, principalmente, por causa das competições por equipe. Na verdade os campeonatos não estabelecem definitivamente as fronteiras entre as comunidades de prática, entretanto fazem parte de uma série de outros mecanismos de manutenção das fronteiras. A exibição do nome da academia e do nome de família, no *zekken* (uma peça de pano adicionada à parte da armadura que protege a virilha), o engajamento nos treinos, participar da empreitada do grupo, o estabelecimento de relações mútuas entre os membros e o domínio do repertório de técnicas, termos e estilos. No entanto, em uma academia em que as competições não são significativas para a empreitada da comunidade de prática, engajar, compartilhar da empreitada, estabelecer relações com os membros, dominar o repertório já garantem o pertencimento à comunidade de prática, não ao *dojo* como instituição.

Cada comunidade de prática utiliza o cerimonial de maneira distinta. Primeiramente, a ordem de realização do cerimonial muda, se é realizado com o ou sem armadura, antes ou depois do aquecimento. Os Comandos também podem variar. Algumas vezes há pequenas diferenças na forma de fazer reverência, na forma de colocar a mão no chão, na posição dos pés e dos joelhos. Às vezes até não se faz reverência entre os exercícios dos treinos, apenas na abertura e no fechamento de um tipo de treino. A forma de sacar a espada também pode ter diferenças, movimentos amplos, movimentos curtos, por baixo ou por cima. A maneira de enfileirar para a reverência inicial pode ser diferente, no Seibukan é diferente do Bunkyo (que apresenta uma maneira mais comum de se fazer), o busto do fundador fica no *shomen*, os *sensei* ficam em um dos lados e os outros de frente ao *shomen*. Existe também variações nas técnicas, desde o nome dos golpes, até o estilo das técnicas, isso pode indicar uma grande variação na performance das mesmas, como também apenas detalhes. Há *dojo* em que se enfatiza que os pés devem mover-se antes das mãos, outros enfatizam na forma de criar possibilidades para o ataque, outros enfatizam a velocidade, outros a força do golpe. Em algumas comunidades apenas se golpeia com amplos movimentos de espada, que torna o

grupo invariavelmente menos competitivo, enquanto outras enfatizam nos movimentos curtos e aplicados com os pulsos. As formas de receber os golpes, de realizar os exercícios e no aquecimento. Todos esses exemplos se tornam visíveis quando o praticante visita outras comunidades de prática e se atrapalha no treino ou pensa: “No meu *dojo* não se faz assim!” A própria característica do repertório técnico indica a linha geral da empreitada da comunidade, como exemplificamos no tipo de golpe que se pratica e executa.

Os torneios se valem do mesmo sistema de abertura e fechamento dos treinos, com algumas diferenças. Primeiramente, há um tempo para o aquecimento, que pode ser realizado de acordo com a divisão dos *dojo*, todos juntos ou alguns *dojo* agrupados e outros separados²³⁴. Depois disso, há a cerimônia de abertura na qual os praticantes adentram a quadra em fila, divididos por *dojo*, segurando uma placa com o nome da academia. Após a entrada, que ocorre em fila, academia por academia, há reverência à bandeira do Brasil, do Estado, da cidade e às vezes à do Japão também. Depois disso, pode haver a execução do hino nacional, do municipal e até mesmo o do Japão, acontecem discursos das autoridades: dos presidentes da Federação Paulista e da Confederação Brasileira, discurso do chefe dos árbitros, dos organizadores do campeonato, de políticos (que geralmente fornecem apoio à realização dos eventos) e de alguma outra autoridade que porventura esteja apoiando o evento. Depois disso há o juramento dos atletas, no qual há o pronunciamento de um participante escolhido e todos os participantes juram juntos ao final. Salvo as diferenças, há sempre o juramento de lutar conforme as regras, respeitando as decisões dos árbitros. Os competidores são então liberados para lutar, aguardar ou arbitrar as lutas.

Geralmente os embates se iniciam com as categorias de menor idade e graduação para as categorias de maior grau, mas isso não necessariamente é assim. Há intervalo para almoço, no qual normalmente se come marmita de comida japonesa, que é vendida nos eventos. Disputa-se em categorias, desde os sete anos de idade, divididas por sexo: mirim, infantil, juvenil e adulto. Há três categorias de adultos do sexo masculino: aspirantes e primeiro *kyu*, primeiro e segundo *dan*, acima de terceiro *dan*. As categorias femininas são: até primeiro *dan* e segundo *dan*

²³⁴ Muitas vezes, membros da comunidade de prática ou membros periféricos realizam o aquecimento com praticantes de outras academias.

e acima. As categorias mistas são: maiores de 50 anos, equipes mirim, infantil, adultos e juvenis até segundo *dan*, e terceiro *dan* e acima. Pode haver alguma variação, mas essa é a divisão mais comum. Geralmente os eventos vão das 8h às 18h e pode haver treino no final.

Como já dissemos, os campeonatos cristalizam os capitais através das lutas, que reificam as performances dos praticantes em vitórias ou derrotas, pelos olhares atentos dos juízes e pela pequena cerimônia de validação da luta. As lutas começam com reverências mútuas, seguidas de *sonkyo* e terminam com o levantar de bandeira pelos árbitros, *sonkyo* e reverência. A validação da vitória através do cerimonial é uma reificação da mesma, sua importância se verifica no fato de mesmo no caso de vitória por WO (pela ausência de um dos competidores) deve haver o cerimonial da luta. A primeira luta da quadra e a final iniciam-se com reverência à mesa de arbitragem – e cada quadra tem uma mesa. Os juízes sinalizam os pontos e as faltas através de bandeiras, há três juízes por quadra, dois precisam levantar a bandeira para que um ponto seja validado. Na fotografia abaixo podemos observar a reificação do *ippon* (ponto):



FOTOGRAFIA 11 - IPPON
FONTE: O autor (2013)

Os observadores também reificam as performances agregando capital aos praticantes e aos *dojo*, principalmente através das narrativas, comentários e avaliações posteriores aos eventos. As lutas são filmadas, muitas vezes ficam disponíveis na internet, principalmente as lutas dos praticantes de maior capital. Os troféus, as medalhas e a cerimônia de premiação consistem nas reificações dos títulos, dos terceiros, segundo e primeiro lugares (não se disputa o terceiro lugar, mas premiam-se os dois semifinalistas perdedores). Podemos entender o peso das

premiações ao imaginarmos uma competição internacional da década de 1970 ou 1980 na qual não há registro filmográfico e praticantes voltam com medalhas. As formas reificadas em maior grau possibilitam maior alcance da informação com menos dados ou subsídios para significação. No caso dos medalhistas, podemos perceber o contraste entre um time ou um sujeito que voltou medalhista de um que voltou sem nada, mesmo que seja amplamente difundido que os árbitros erraram.

A cerimônia de premiação ocorre antes da cerimônia de encerramento, os praticantes premiados vão um por um, categoria por categoria e equipe por equipe até a mesa de autoridades, fazem reverência a um *sensei*, recebem a medalha, troféu e certificado. e fazem reverência novamente. Enquanto ocorre a premiação, os praticantes (que lutaram) perfilam por academia e aplaudem cada praticante premiado, a cerimônia é geralmente demorada e os praticantes ficam comumente cansados durante o encerramento. Todas as categorias são premiadas, um título por vez e ainda há a distribuição do prêmio de *fighting spirit*, dado a lutadores que lutaram bem mas não foram premiados.

Nos campeonatos os praticantes seguem basicamente a etiqueta dos treinos, mas falhas nas performances do gestual cerimonial agregam valor negativo ao capital respeito dos praticantes e de seus respectivos *dojo*. Demonstrar desrespeito aos outros lutadores também agrega valor negativo ao capital respeito. Lutar tentando apenas acertar fazendo “manhas”, movimentando-se apenas para trás também agrega valor negativo ao capital de virtudes dos sujeitos e dos *dojo*. Os comentários posteriores podem ser: “Fulano afundou a seleção no último mundial, porque ficou fugindo da luta e levou!”; ou, “Ele fez o ponto mas depois ficou pulando e fugindo!” Durante as competições há tempo livre para conversar, assistir lutas e comer, como já dissemos alguns eventos têm farta mesa de pratos doces e salgados, geralmente bolos, e também café e chá. Os praticantes acima de 3º *dan* são requisitados para atuar como árbitros, permanecem grande parte do tempo dos eventos executando essa função ou esperando para arbitrar, eles se revezam nessa função. Os campeonatos são os momentos privilegiados, pela quantidade de reificações produzidas, também pela visibilidade, que resultará no negociar das posições dos participantes no campo o que pode resultar em uma aprovação facilitada nos exames de graduação. Aqui se verifica ainda mais a planificação da hierarquia, ao ponto de já ter ouvido um praticante veterano dizendo: “No campeonato não tem amigo, nem *sensei*, você tem que entrar lá pra detonar o cara!”

As competições compreendem um território de margem, que não pertence a nenhuma academia e a liminaridade e ausência de considerações acerca da hierarquia tendem a zero, não há trocas de ensinamentos nas lutas, mas há apenas disputa. Apesar de, como já dissemos, haver nesses eventos espaço para o aprendizado.

Esse esforço anti-hierárquico opera, a nosso ver, justamente porque o capital *kendoístico* dos sujeitos é levado em consideração quando os juízes julgam os golpes. É um esforço contrário ao favoritismo, uma busca por neutralidade que nunca se efetiva totalmente. Já observamos em campeonatos e nos contamos diversos casos também de *tsuki* certos que não foram validados pelos juízes por terem sido aplicados por sujeitos muito abaixo na hierarquia, com muito menos capital do que os que levaram os golpes. O *tsuki* é a estocada desferida contra a pequena área da armadura que protege a garganta, este golpe carrega conotações de insolência e desrespeito, visto que é um golpe arriscado, difícil de acertar, tecnicamente difícil e que pode machucar o recebedor. No entanto, por outro lado, ouvimos vários relatos e observamos algumas lutas em que sujeitos com o capital muito elevado tiveram tal estocada validada sem nem mesmo acertar a área alvo, às vezes acertando no peito do adversário. Na fotografia abaixo podemos ver a área do *tsuki* demarcada por um círculo vermelho:



FOTOGRAFIA 12 - TSUKI
FONTE: O autor (2011)

Estas constatações não valem apenas para o *tsuki*, valem também para todos os golpes, todavia o *tsuki* é mais emblemático pela maior frequência de não pontuação por baixo capital. Nos campeonatos mundiais são famosos os golpes nos

quais os japoneses acertam o ar mas tem o ponto validado. Não podemos também negligenciar a velocidade dos praticantes que muitas vezes torna a cena difícil de observar e o barulho do *fumikomi*, técnica de bater o pé no chão no mesmo momento do golpe resultando em um maior impacto do golpe devido a melhor aplicação da força do quadril no momento da batida. Alguns praticantes tem esse golpe de pé tão forte, que não é possível ouvir o barulho das espadas²³⁵. Os fatores que influenciam a validação do ponto são tanto a fama dos praticantes, o *dojo*, a família, como a postura, a movimentação, o grito (*kiai*), o domínio técnico, a qualidade do equipamento e o domínio do tempo dos golpes. Muitas vezes, o golpe é validado por um acúmulo de golpes quase validados anteriormente, na mesma luta, ou também pela surpresa da ação que faz os árbitros levantarem imediatamente as bandeiras. Além de inúmeros pequenos fatores, como o posicionamento dos árbitros na hora do golpe, os capitais já acumulados ou demonstrados na performance e a oportunidade²³⁶ são determinantes no juízo do golpe válido.

Por fim, neste terceiro capítulo buscamos descrever a interação dos praticantes em ação no mundo vivido e nos diferentes lugares sociais do Bunkyo *kendo*. Buscamos entender como a comunidade de prática estabelece suas fronteiras e periferias e através delas se relaciona com o mundo. Descrevemos os treinos, a principal forma de engajar na prática, como neles se constrói e encarna a hierarquia no espaço e através desse ordenamento social se estabelecem as bases para as relações entre os praticantes. Como os estudos consagrados sobre os japoneses e descendentes e a cultura com aspas criticada por Oda, identificamos a hierarquia como um princípio ordenador da socialidade. Segundo Ruth Benedict:

Os japoneses, portanto, organizam o seu mundo em constante referência com a hierarquia. Na família e nas relações pessoais, idade, geração, sexo e classe ditam a conduta devida. No governo, religião, Exército e indústria, as zonas acham-se cuidadosamente separadas por hierarquias, onde nem aos mais elevados, nem aos mais baixos se permite ultrapassar as suas prerrogativas sem uma punição²³⁷.

²³⁵ Como já mencionamos no primeiro capítulo, a audição também é utilizada na percepção dos golpes pelos juízes e praticantes.

²³⁶ A oportunidade no golpe válido é o aproveitamento do tempo e da distância corretos pelo atacante, que facilita a visualização por constituir momentos clássicos, já reificados, de ataques bem sucedidos. Outro uso para o termo “oportunidade” é um momento de brecha na defesa do adversário que possibilita o ataque. Nem toda oportunidade para atacar se consolida em um ataque ou ponto.

²³⁷ BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997, p. 84.

É justamente pelas posições no campo, que produzem reordenações hierárquicas, que os sujeitos disputam, entretanto o sistema hierárquico é uma representação reificada da hierarquia do mundo vivido e funciona como um capital a ser agregado aos outros capitais dos sujeitos na demarcação da mesma no mundo vivido. Os conceitos de liminaridade e margem, de Arnold Van Gennep, foram aí fundamentais para pensarmos a construção do espaço e do tempo de treino como um espaço propício à disputa por status e posições, visto que a disputa por honra como apontam Bourdieu e Pitt-Rivers só pode se dar entre iguais. Os entes liminares, como apontou Turner perdem seu status e identidade para assumir um novo estado, um que está de acordo com a construção de um espaço de margem para o desenrolar destes conflitos. Este espaço-tempo construído também possibilita o engajar na prática e a realização do aprendizado, que, em última instância, faz parte da empreitada da comunidade, que é o aprimoramento. Por essa razão há uma coerência tão grande quanto ao respeito ao *sensei* e aos veteranos, porque esta ordem é uma lógica que torna possível a empreitada e a reprodutibilidade da comunidade de prática.

O bar e os outros lugares de sociabilidade foram pensados como necessários para o engajamento, as confraternizações possibilitam a criação de relações mútuas, espaços de aprendizado e resoluções de conflitos. Por outro lado, há eventos realizados com o objetivo de angariar fundos, para a manutenção do espaço de treino ou manutenção dos meios necessários para a existência do *dojo*. Falamos por último dos campeonatos, lugar social da ordenação hierárquica, de fronteira das comunidades, de construção da constelação de prática. Nos campeonatos, todo cerimonial do treino se repete, com algumas diferenças. Os campeonatos ajudam também na negociação da significação da empreitada através da competição, por parte dos membros da comunidade de prática. Apesar de termos tratado em diversos momentos das relações de troca reificadas, troca de conhecimento principalmente, este é o tema do próximo capítulo, que enfatizará as formas de se acumular capital.

5 CAPÍTULO 4 – AS TROCAS

Argumentamos em vários momentos nos capítulos anteriores que formas reificadas de troca de conhecimento por respeito resultariam de um repertório identificado como japonês por Ruth Benedict. O conceito de japonesidade ou espírito japonês é utilizado por Lourenção em sua leitura do *kendo* como um dispositivo de japonesidade e em Handa como uma espécie de marcador étnico por excelência. Oda trás uma crítica a esta noção de cultura japonesa reificada, mas o que nos importa dessa crítica é que apesar de haver uma cultura japonesa construída, este conceito é justamente utilizado pelos nipo-brasileiros e também pelos praticantes de *kendo* em São Paulo, como buscamos demonstrar pelos trechos das entrevistas com Ronaldo Omasa e Zen Tachibana. Como afirmou Omasa, as virtudes do respeito, sinceridade, honestidade e honra estariam no ambiente, na comunidade de prática, não foi preciso um ensinamento teórico acerca delas. Zen Tachibana afirma que o *Bushido* ou Espírito Japonês seria a essência do *kendo*. Vamos então nos aprofundar nessa troca reificada e seus significados.

5.1 A TROCAS E CONHECIMENTO

A garra e a coragem são as duas virtudes que acreditamos são fundamentais na avaliação dos sujeitos. Os termos não são evocados frequentemente pelos praticantes, mas por outro lado há cobrança e incentivo para que ocorram. O processo de aprendizado destas virtudes começa quando o praticante é iniciante. Os iniciantes, como dissemos, treinam separadamente sob a tutela de um veterano, que vestindo parcialmente o equipamento de proteção (apenas a parte que protege o torso e a virilha e coxas) ensina, através de exposições orais e de demonstrações, os movimentos de pés, de espada e o *kiai* (o grito). Durante três a doze meses, aproximadamente, os iniciantes aprendem a sincronizar os movimentos, os exercícios específicos e começam a frequentar o bar e conversar com os veteranos, aprendem o cerimonial, a receber os exercícios e os rudimentos do sistema de respeito e débito para com o mestre. Apesar de ser

permitido que parem de praticar quando cansados (no *dojo* de Curitiba isso não é permitido), esse ato é desencorajado pelos veteranos que incentivam os praticantes a continuar. Cada praticante explica ou cobra dos iniciantes de alguma maneira e sempre se pergunta o porquê de um eventual cansaço. Alguns praticantes explicam que deve-se continuar porque o treino com armadura é bem mais puxado, outros olham feio, alguns comentam no bar que eles devem aguentar para se aperfeiçoar como pessoa, outros elogiam os que aguentaram e também Sato *san* orienta os iniciantes acerca do aprimoramento e que perdurar, aguentar é essencial.

No momento inicial de treinamento, de participação periférica legítima, os novatos não têm muitas experiências que coloquem em xeque ou necessitem de coragem, eles são privados justamente do confronto, matéria prima do medo e, logo, da coragem. No entanto, nas conversas antes dos treinos ou no bar eles ouvem os relatos de experiência ou histórias de treinos de outros praticantes. Basicamente, nesse momento inicial de engajamento os capitais que demonstrados situam os novatos como promissores, que irão continuar treinando e talvez até sejam habilidosos, são a garra, o respeito e a destreza (capital técnico). Faltar com algum destes capitais pode significar uma interpretação negativa a respeito do novato. Se faltar garra, é para os membros plenos sinal de que não irá suportar o treino dos veteranos. Se faltar respeito, os veteranos podem parar de ensiná-lo ou corrigi-lo, formas reificadas de transmissão de conhecimento. Se faltar domínio do corpo por parte do novato, alguns veteranos podem não ensiná-lo. É tudo uma questão da interpretação das performances dos iniciantes com base nos capitais, há divergências nos pareceres que são geralmente discutidas e negociadas no bar. De modo geral, os iniciantes são pensados através do grupo dos que continuarão e dos que não continuarão. Dificilmente um novato gera uma reação positiva para com os veteranos, geralmente as reações tendem para a neutralidade. Aqueles que frequentam o bar e conquistam a simpatia dos veteranos acabam sendo integrados como membros mais cedo, mas para participar plenamente tem de conquistar capital no *dojo*. Talvez os novatos que frequentem o bar comecem a utilizar mais cedo o equipamento de proteção, isso é uma pergunta que não responderemos nesse trabalho. Alguns dos neófitos buscam a aprovação do grupo e para tal procuram se enquadrar no ideal esperado pelo grupo, estes são os considerados promissores. Outros percebem a inadequação entre o que esperavam da prática, o que constitui o fazer e o que esperam deles nesse fazer, estes provavelmente desistem. Os

veteranos também podem demonstrar diversas atitudes *a priori* para com os novatos, alguns simplesmente os ignoram, interagindo apenas quando necessário. Essa é uma postura que não percebemos em São Paulo, porque não foi o foco de nossas observações em campo. Alguns membros plenos buscam incentivar dando dicas, ensinando, compartilhando sua experiência e passando para frente os mitos do grupo. Outros cobram postura, dedicação, garra, etc. Nesse momento inicial de participação periférica o respeito é cobrado e instruído por meio do ensino do cerimonial e da sacralidade da espada (as maneiras de segurar a espada durante os intervalos no treino). O iniciante é educado a reverenciar corretamente, a tirar os sapatos, a dispor o mobiliário, a fazer corretamente o *sonkyo* e durante a cobrança da perfeição da forma, através da repetição do cerimonial e do apontamento deliberado do erro, os neófitos negociam o significado do cerimonial e das exigências dos veteranos, através das conversas antes e depois dos treinos, no bar e nas confraternizações. Lourenção também aponta que a reverência se torna um sentido adquirido, um *habitus*, e se pegou fazendo reverência ao entrar na sala de aula de pós-graduação. Essa situação já ocorreu várias vezes comigo, se perceber fazendo reverência ao entrar em um ambiente. Isso acontece porque a reverência e a etiqueta – tida como japonesa – e divulgada pelas comunidades de prática de *kendo* se torna um senso adquirido das categorias de respeito e débito, que estamos apontando em todo o trabalho. Numa situação interpretada como análoga ao *dojo*, o gesto ocorre instintivamente. O papel de Sato *san* completa este quadro pedagógico, pois ele propicia participação suficiente para que os praticantes (não só os novatos) signifiquem a empreitada da comunidade e moldem uma identidade de membro do Bunkyo. É pela importância do seu papel que advém o respeito que ele tem na comunidade de prática. Alguns praticantes falam que Sato *san* é o mantenedor do “do” (道) do *kendo* (剣道), o termo “do” significa caminho e carrega a ideia de uma peregrinação espiritual no caminho da espada. Esse papel era também desempenhado por Matsumoto *sensei*, avô de Ronaldo Omasa. Outra fonte importante de engajamento na empreitada dos treinamentos é o aconselhar passado todo final de treino pelos *sensei* e instrutores após um agradecimento formal dos praticantes. Após a reverência os praticantes se dirigem aos *sensei* com os quais treinaram e agradecem e recebem um ensinamento ou dica. É desta forma que os ideais da garra, da coragem e do respeito vão sendo apreendidos, significados e engajados pelos praticantes como um meio de aprimoramento.

A garra é basicamente não parar de treinar mesmo que exausto e também manter um nível forte mesmo que cansado. Dificilmente alguém é elogiado por uma virtude apresentada, as percebemos muito mais pela sua falta. Garra é não descansar, não desistir, buscar o ponto sempre, buscar dar o melhor de si em qualquer situação, ir além dos limites autoimpostos. Os praticantes que param rotineiramente por cansaço, ou estão sempre machucados, com desculpas de dores aqui ou ali são tachados como moles ou frescos. Como sempre, é no bar ou nos outros momentos de sociabilidade é que surgem as falas: “fulano é muito mole!”; “aquilo ali é desculpa!” Como a convivência com dores e contusões é cotidiana, as justificativas devem superar, na opinião dos praticantes, uma média considerada tolerável das dores e problemas. Hérnias de disco, lesões sem diagnóstico ou sem cura nos tornozelos e joelhos (nas quais os médicos recomendam a interrupção da prática) fazem parte do cotidiano da prática. A garra surge vez ou outra nos discursos nativos, nestes termos ou pela sua contraparte (*kihaku*) japonesa para representar essa superação dos problemas, a disciplina na frequência dos treinamentos e a obstinação na prática. A coragem é manifesta em duas situações distintas, pelo que pude apreender, a primeira delas é não ter medo de enfrentar nem mesmo os mais formidáveis e violentos oponentes. Há praticantes de nível elevado que atormentam os de nível mais baixo, utilizando técnicas para derrubar e machucar. Há adversários nos quais se é difícil até mesmo tocar os seus corpos com a espada, não estamos falando em acertar um *ippon* (golpe válido). Alguns praticantes adquirem a capacidade de antecipar os movimentos dos adversários de maneira que é muito difícil lhes acertar. Um praticante terá de enfrentar uma situação dessas, vez ou outra, e sempre há um observador, nem que apenas de relance, e os comentários surgem em alguma confraternização. Durante os treinos é muito comum que haja repreensões gritadas por algum veterano durante os exercícios. Esta é uma das principais formas de adestramento técnico na comunidade de prática, os erros são apontados no ato de forma humilhante. Alguns *sensei* utilizam punições físicas imediatas como método de correção, muitas vezes nem se sabe o porquê se está apanhando. Geralmente este método consiste em uma espadada nas costas. Após o treinamento, os erros são apontados também no agradecimento ao mestre com o qual se treinou. A segunda forma de se demonstrar coragem é técnica, consiste em lutar movimentando-se sempre à frente, em direção ao oponente, em detrimento a luta em que se espera o adversário, parado ou em

fuga, na busca de um contragolpe, ou pior, tentando se defender. Nesta concepção, mesmo o contragolpe deve ser aplicado para frente, demonstrando domínio de tempo, distância e também da ansiedade e do medo – a coragem –, visto que mergulha-se em direção ao ataque inimigo em uma atitude no mínimo suicida.

Em algum momento após ingressar na prática como membro pleno, utilizando o equipamento de proteção e participando junto aos veteranos do treino, o praticante desenvolve a vontade ou é incentivado a prestar exame de graduação. Então começa a treinar os *kata*, técnicas coreografadas sem toque praticadas em dupla com a espada de madeira (*bokuto*) sem o equipamento de proteção, antes dos treinos. Às vezes o treino de *kata* é ministrado pelos veteranos antes dos treinos, do aquecimento e da abertura do treino. Antes de prestar exame o praticante geralmente frequenta os seminários ministrados antes dos campeonatos paulista ou brasileiro. Estes seminários são tratados amplamente por Lourenção como divulgadores dos mitos do *kendo*. É verdade que além do seminário técnico e de *kata* os praticantes podem frequentar palestras (que estão nos cronogramas) e que divulgam teoria e história do *kendo*. Estas palestras são ministradas por Ishibashi *sensei*, mestre do Bunkyo de Suzano, e apesar de obrigatórias (os *dojo* devem-se justificar para a CBK pela falta de praticantes que irão prestar exame nas palestras e seminários) poucos praticantes as frequentam, além disso elas não são tópicos de conversa no bar ou em qualquer *locus* de sociabilidade do Bunkyo. Acreditamos que em São Carlos, onde Lourenção realizou sua pesquisa, as palestras tenham um impacto maior na significação da empreitada conjunta da comunidade. No Bunkyo, as palestras podem ter impacto na significação individual da empreitada, mas como já dissemos não são tópico das conversas ou ensinamentos no *dojo*.

Para entendermos melhor funcionamento das virtudes na prática devemos entender o que é considerado um *ippon* – ou golpe válido. Um *ippon* é muito diferente de um toque, há uma série de critérios baseados em conceitos que se tem que demonstrar na performance da técnica para que haja um ponto, todavia para um observador não praticante pode-se dizer que: deve-se atingir com a parte correta da espada a parte correta da armadura do adversário – isso inclui utilizar o lado da espada que se convencionou representar o lado da lâmina, o lado oposto ao *tsuru*, barbante que mantém a *shinai* montada –, em um movimento contínuo – que pode ser para frente, para os lados ou para trás – no qual se identifique a aplicação da força do corpo todo no golpe, e que haja *kiai*, a técnica corporal de respiração que

se identifica no golpe pelo grito desferido pela contração do baixo abdômen ao atingir o alvo. O golpe deve conter também o que se chama de finalização, ou *zanshin*, para que seja considerado um ponto. A finalização consiste em prolongar o *kiai*, mantendo a atenção e o movimento. Com raras exceções, não se pode golpear o adversário e parar, deve-se continuar, para frente, para trás ou para o lado e reestabelecer a guarda o mais rápido possível, para se demonstrar atenção.

Tendo em vista os critérios que se deve demonstrar no golpe, é possível se contragolpear para trás, mas é muito menos provável que seja considerado um *ippon*, visto que os juízes são mais rigorosos quando se ataca movimentando-se para trás. A explicação nativa para isso é que para cortar com a espada é mais fácil quando se está movimentando para frente, com o peso do corpo todo transferido para a espada no golpe. Quando se ataca para trás, além de um maior rigor por parte da arbitragem, deve-se bater com o peso para frente e depois recuar. A nosso ver, o golpe no qual se movimenta para trás não é bem quisto pelos praticantes e por isso tem menor chance de sucesso quando aplicado em campeonatos. Esse tipo de técnica não seria bem quista porque deixa de atender o que identificamos como princípio da coragem, de que falamos anteriormente. Os instrutores e mestres não apresentam nenhum sentido a respeito da dificuldade em se executar o golpe para trás, apenas afirmam que é mais difícil de se tirar (ser considerado *ippon*), assim como não se fala a respeito da coragem ou da garra. Os ataques realizados para frente estão de acordo com esse princípio da coragem que delineamos, de se mover à frente, princípios prezados e pregados pelos nossos interlocutores. Alguns *sensei*, como Ishibashi *sensei*, do Bunkyo de Suzano, e Yamaguishi *sensei*, de Curitiba, pregam que em treinamento não se deve nunca andar para trás, apenas para frente. Outros, como Toida *sensei*, do Seibukan, prega que se o adversário entrar na distância que acerta pode-se mover um passo para trás, apenas. Estas pequenas diferenças nas interpretações de ensinamentos estão em quase todos os objetos, técnicas e reificações que fazem parte do repertório comum da constelação de prática, mesmo no nível dos sujeitos. Estas diferenças marcam também a filiação às comunidades de prática, e nos torneios disputa-se, além da glória da vitória, provar a força do *kendo* de cada comunidade.

O respeito seria também uma representação utilizada no estabelecer da fronteira étnica nipo-brasileira. Em campo, já ouvi que para o nipo-brasileiro o não descendente não tem respeito, não respeita os mais velhos, não respeita os pais

etc. Tal virtude é a obediência à hierarquia, a aceitação dos deveres inerentes à posição que se ocupa na família e na academia. Como já dissemos anteriormente, no subcapítulo sobre as associações, o *dojo* é uma associação e que tem como objetivo a educação dos sujeitos a partir da espada. O respeito ao *sensei* e ao veterano seria o ponto mais enfatizado pelos sujeitos. Até mesmo um *sensei* pouco prestigiado por sua técnica é respeitado por sua posição, pelo menos na sua presença. O respeito ao veterano termina quando este é considerado um igual e se disputa com ele por prestígio. A linha entre o veterano que ensina e o oponente com o qual se disputa é muito tênue e pode ser rompida facilmente, o que acabaria com a relação reificada de transmissão de conhecimento trocado por respeito. O respeito serve em última instância para a manutenção da relação entre o professor e o aluno. Segundo Mauss:

A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem "respeitos" — podemos dizer igualmente "cortesias". Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" - elas e seus bens - aos outros²³⁸.

Estamos tentando estabelecer uma conexão entre a forma da circulação de bens nas prestações totais e a circulação de respeitos e cortesias no *kendo*. Estamos argumentando que há um circuito de prestações no *kendo*. São dados e retribuídos: conhecimento, respeito, cortesia, presentes, golpes e, o que evitamos falar até o momento, honra. A palavra, conceito ou noção de honra não foi ouvida em campo, no entanto seus efeitos são observáveis. Segundo Mauss, “O *mana* polinésio simboliza, ele próprio, não somente a força mágica de cada ser, mas também sua honra, e uma das melhores traduções dessa palavra é: autoridade, riqueza”²³⁹. O conceito mais próximo de honra que conhecemos no *kendo* é *kigurai*, que segundo a tradução do *sensei* de Curitiba seria um orgulho bom, uma espécie de orgulho que vem do treinamento e da confiança em si. Nunca ouvi o conceito em São Paulo, mas segundo o *Nippon Kendo Kata Instruction Manual*²⁴⁰, da All Japan

²³⁸ MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 263.

²³⁹ Ibidem, p. 240.

²⁴⁰ Não mencionei os manuais ou livros sobre o *kendo* porque eu sou o único praticante que eu conheço que possui esse tipo material, com exceção de Hayashi *sensei*, do *dojo* Fukuhaku, de Suzano, que escreveu um pequeno manual em 2009 (mas eu nunca consegui um exemplar) e

Kendo Federation, *kigurai* seria orgulho, contudo seria a manifestação de beleza espiritual do *kendo* que deriva de o que é chamado *ki*. Segundo a All Japan Kendo Federation, “*Ki is generally translated as spirit or heart, and its workings nurture a sense of dignity and strength in the mind and body. The physical movements of a man in whom the spirit of Ki is active reflect lofitness in agility and grace*”²⁴¹. O *ki* é muitas vezes entendido como uma energia, que como diz a citação acima fortalece os movimentos e, também, a percepção dos sujeitos. É buscando ativar, circular essa energia no corpo que os *kendoka* bradam o *kiai*, uma espécie de urro primal, necessário para o *ippon*. De certa forma, o *ki* se assemelha muito à noção de *mana*, *ki* é também a intenção, o pensamento e há vários mestres que dizem que no *kendo* se cruzam corações ou espíritos – a espada encarna o espírito. O *ki* como o *mana* pode se tornar uma qualidade – *kigurai* ou *kihaku* (気迫, garra, ímpeto ou vigor – forçar ou esporear a mente ou o espírito²⁴²) –, *ki* (気, como energia ou intenção). Pitt-Rivers também entende que o conceito de *mana* pode ser também honra, segundo o autor:

*The early anthropologists might well, in fact, have translated the word mana as honour, at least in the contexts in which it referred to persons, and noted that the Polynesian victor who acquired the mana of his slain foe by taking his name was behaving rather like the conquering kings of the hymn*²⁴³.

Autoridade, respeito, *kigurai*, honra, *ki*, espírito, coração e energia fazem parte de um campo de significados; essas noções são reificações que estabelecem fronteira e encarnam nas cerimônias, nos golpes, na postura, nos presentes, na pessoa e fazem fronteira porque não são apenas os praticantes que os percebem nessas coisas ou situações, mas os nipo-brasileiros e japoneses também porque alíngua japonesa agrega tais noções ao seu repertório de noções. É muito comum ouvirmos nos campeonatos discursos de políticos que contribuíram para a

Ishibashi *sensei* que fala nas palestras, ou nas aberturas dos campeonatos a respeito dos “livros de *kendo* em japonês”. Se os praticantes possuem ou não os livros é algo que não é tópico de conversas nos lugares de prática ou de sociabilidade, Ronaldo Omasa afirmou nunca ter lido nada sobre *kendo*, mas é possível que Zen Tachibana tenha algum material.

²⁴¹ ALL JAPAN KENDO FEDERATION. *Nippon Kendo Kata Instruction Manual*. Tóquio: Satou-Inshokan, 2002, p. 2.

²⁴² DENSHI JISHO. **Kanji details for** 気迫. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/気迫>>, Acesso em: 18/11/2013.

DENSHI JISHO. **Kanji details for** 気. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/気>>, Acesso em: 18/11/2013.

²⁴³ PITT-RIVERS, Julian. “Honour and social status”. In: PERISTIANY, John G (org.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: 1966, University of Chicago Press, p. 24.

²⁴³ Ibidem, p. 35.

realização dos mesmos, nesses discursos sempre se fala de honra e caráter, características que o praticar *kendo* cultivaria no imaginário dos nipo-brasileiros. Vejamos como isso opera na prática. Segundo Hideiyuki Kariya, presidente da Associação Cultural, Esportiva e Agrícola de Suzano, na programação do 43º Campeonato interclubes de kendô ACEAS/Fukuhaku:

A prática da arte marcial fortalece o nosso corpo e purifica o nosso espírito. Logo, prepara o praticante, também, para os desafios da vida profissional. Parabéns a todos os competidores do kendô, por ter escolhido essa arte milenar e boa sorte²⁴⁴.

Similar aos trechos que citamos de Handa, a mensagem de Kariya, que é presidente de uma associação agrícola, apresenta os elementos estereotipados que são reificações que pertencem ao repertório compartilhado na constelação de práticas formada pelas constelações de práticas nipônicas que estamos discutindo e também os elementos vividos pelos nossos interlocutores, como o aprimoramento pessoal vivido como um aprimoramento espiritual. Como dissemos anteriormente, a relação entre o professor e aluno é mais uma destas formas estereotipadas e é pautada pelo débito que o discípulo tem para com o mestre. Este débito é incomensurável, impossível de ser pago. Assim, para que haja tal relação, o aluno deve demonstrar que reconhece seu débito através da demonstração de respeito. O respeito aparece nas performances dos sujeitos durante os treinamentos e embates principalmente com o *sensei*, em última instância não se disputa com o *sensei*, pois se reconhece sua posição superior. Deve-se ter respeito a todos os praticantes de nível superior, mas essa regra pode facilmente ser substituída pela disputa. Desta forma, uma série de golpes ou tipos de golpes não devem ser aplicados em *sensei* sem a sua permissão expressa. O *tsuki*, a estocada na garganta, é o maior tabu, alguns mestres não se sentem ofendidos com a tentativa de se aplicar a estocada, mas estes são exceção. Também, como já havia mencionado, os *sensei* têm primazia na escolha dos assentos no bar e algumas vezes não participam do pagamento do que foi consumido, principalmente quando estão visitando outra academia. O respeito, a garra e a coragem devem encarnar nas performances dos sujeitos para que haja uma avaliação positiva acerca do que meus interlocutores chamam de caráter. Estas virtudes podem ser apreendidas através de um trabalho

²⁴⁴ KARIYA, Hideiyuki. "Mensagem aos participantes". In: ACEAS NIKKEY; FUKUHAKU. **Programação do 43º campeonato interclubes de kendô ACEAS/Fukuhaku**. 2013, Suzano, fotocopiado.

pedagógico que necessita do demonstrar destas virtudes encarnadas na forma de lutar, de treinar, de fazer o cerimonial para que se mantenha a relação professor-aluno que, para nós, é uma relação de troca que estabelece a hierarquia. Neste trecho da entrevista Ronaldo Omasa fala sobre essa transmissão de conhecimento e as virtudes apreendidas através do *kendo*:

Guilherme: Você falou que o *kendo* é um *hobbie*, mas como que um *hobbie* pode ser tão rigoroso e pode exigir tanto das pessoas.

Ronaldo: É, porque se queremos trazer resultado é bem rigoroso mesmo.

Guilherme: Mas mesmo quem não está querendo resultado, lá no Bunkyo, qualquer um é exigido. O que se exige lá dentro... Por exemplo, se você for jogar futebol, você pode ficar de zagueiro plantado na área, na banheira querendo fazer um golzinho.

Não sei, a impressão que eu tenho é que no *kendo* os treinos são bem sérios.

Ronaldo: É, senão não... Não sei se *kendo* é diferente de outro esporte. Mas tem que haver esse tipo de... Tem que ser um treino rigoroso para você poder, acho que, para no final do treino você ter esse tipo de satisfação, como eu falei: há, dei o meu melhor! No *kendo* tem muito isso, porque se você não passa por esse tipo de rigor, de treino puxado, você também acaba não moldando muito o seu caráter, talvez. Acho que deve-se chegar às vezes no limite para você ter justamente este tipo de desenvolvimento espiritual. Pode ser isso também. Eu também não sei, não sei se eu estou falando besteira, sei lá. Mas eu acho.

Guilherme: Não, mas o que eu quero saber é o que você acha mesmo. Não vou achar que é besteira.

Ronaldo: Um bom treino, pode ser assim, na minha opinião, é aquele treino que é rigoroso e você faz a pessoa chegar no limite dela. Por isso que sempre eu procuro nos meus treinos, eu quero, que todo mundo chegue nesse limite. Quando chega nesse limite, é aí que começa realmente o treino. Ai vem aquela parte de você desenvolver, você conseguir estar concentrado, mentalizado e com o espírito tão forte quanto no início do treino. É esse tipo de nível que eu quero, porque senão qualquer coisa que a gente faz mais ou menos fica tudo mais ou menos. O importante eu acho que é, por isso que eu acho que é... Eu acho que esse tipo de ensinamento foi, esse tipo de treino sempre foi passado de geração em geração, talvez inconscientemente. Eu acho que é por causa disso, eu não sei se é, pode ser talvez outro motivo. Para mim, é isso que faz desenvolver mesmo. O objetivo do treino é desenvolver a pessoa, para você sair de lá um pouco melhor do que você era antes. Então é isso, se você treinar puxado você vai estar fazendo a pessoa ser melhor do que ela era antes do início do treino. É a minha opinião.

Isso foi passado sem ninguém falar isso, fazendo mesmo. Eu acho que está bem claro. Todo treino tem que ser puxado, para mim. Algumas vezes vamos ensinar só tecnicamente, só ensinar técnica, vamos fazer um treino leve. Não, aí tem que variar, depende de treino a treino. Mas eu sou adepto desse treino rigoroso. Como eu falei, para aproveitar o máximo eu tento, se eu estou lá treinando eu quero também ficar forte física e espiritualmente.

Guilherme: E esta espiritualidade do *kendo*? Você está sempre falando: espiritualmente, espiritualmente...

Ronaldo: Sei lá, nem eu sei o que é. Eu nem sei o que é isso. Há, eu não sei direito, mas acho que é muito ligado ao caráter, a você conseguir ficar de pé, não com o corpo, mas com a mente, com a alma e com o espírito. Sei lá, tem horas que você não está lá mais, você está tão cansado que você precisa tirar a energia não sei da onde. Então eu falo: olha, aí vem do espírito, vem da garra, da raça. Ao mesmo tempo, o espírito também é caráter, é isso. Espírito é energia positiva, sei lá. São vários tipos de conceitos que eu também não faço ideia do que seja, mas dependendo a gente acredita, parece que para nós tem. Então, é mais ou menos isso.

Guilherme: Como professor, como você vê os outros? Estas questões? O que as pessoas vão procurar no *kendo*? O que elas encontram?

Ronaldo: Muitos procuram mesmo uma atividade física e acabam praticando, mas veem que não é só uma atividade física. Como eu falei, essa questão de caráter, de você se moldar, de você se conhecer. Quando você vai praticando eu acho que a pessoa vai percebendo isso, então quem continua (incompreensível)... Tem gente que não consegue continuar porque o treino é muito rigoroso. Quem passa por esse tipo de treino puxado consegue entender o quanto ele traz de melhoria de concentração, de caráter e de espírito de superação. É mais esse tipo de... É gratificante ver as pessoas se desenvolvendo, trazendo coisas não apenas de *kendo*, mas de trabalho, de escola, faculdade, vida social. Como eu falei, é bom, é gostoso ver a pessoa que treina *kendo* e que se da bem, tem sucesso também na vida, no outro lado: no trabalho, na faculdade, no estudo. Que tem sucesso, cada um faz o seu. Que seja feliz consigo mesmo.

Guilherme: Você acha que o treino rigoroso ajudaria nisso?

Ronaldo: Ah, eu acho que sim. Eu acho, porque se a pessoa consegue aguentar um treino rigoroso, fora que também ela vai conseguir superar várias barreiras. É eu acho isso, sim. É como eu falei, ela também aprende essa questão, meio que eu já falei, de sinceridade, de reconhecer, de se autoconhecer também. Quando ela se autoconhece, ela consegue ver os pontos que ela tem que melhorar, ou os pontos fracos e consegue desenvolver. Mas isso aí só consegue se ela se conhecer, se ela não procurar se conhecer como que ela vai saber? Então, o *kendo* é uma atividade em que você consegue talvez conhecer a pessoa. O modo como ela luta também é o modo como ela age também fora da luta. Então, da pra ver. Uma pessoa mais paciente na luta também é uma pessoa mais paciente na vida. Uma pessoa mais agressiva na luta também é agressiva no aspecto da vida, por assim dizer, um pouco. Então, é mais ou menos isso²⁴⁵.

A ideia de se fortalecer espiritualmente para enfrentar os desafios da vida profissional, como afirmou Kariya, também está presente na fala de Omasa. O treino rigoroso é o método de trabalho pedagógico do grupo, é transmitido de geração a geração pelos *sensei*. Este método possibilita que o sujeito se desenvolva espiritualmente. Este espírito se identifica com o que é chamado de garra, a competência de permanecer em pé e de fazer o que deve ser feito não importando as condições físicas. É o mesmo espírito que estávamos falando a respeito do *ki* e

²⁴⁵ OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 15/9/2012.

do *mana*, Ronaldo fala até mesmo de energia positiva, que é um ponto de associação entre os dois termos. Essa garra está relacionada à concentração, se se estiver concentrado, mentalizado, é possível ir além do seu limite, se desenvolver como pessoa e se autoconhecer. O autoconhecimento só vem com a sinceridade, mais uma virtude, que Omasa aponta também em outros trechos da entrevista. A sinceridade vem de reconhecer o ponto do outro e também o seu. Esse ponto é sempre lembrado por Omasa e por Someiya *sensei* também. Sem mencionar que esta é uma das virtudes do *bushido*.

Desenvolver-se como pessoa é cultivar virtudes e valores considerados positivos pelo grupo, é adquirir, cultivar uma identidade que também traz sucesso na vida. O *kendo* é também uma prática que traria o autoconhecimento, a pessoa luta da maneira como ela se comporta na vida e vice-versa. Portanto, as virtudes, os vícios, as fraquezas e as forças dos sujeitos encarnam na luta e no treino. Como apontou Omasa, é possível conhecer os sujeitos a partir da luta ou da prática do *kendo*. Desta forma, o grupo mensura os sujeitos a partir da avaliação da performances do mesmo em treinos e lutas, performances estas que encarnariam os valores positivados pela comunidade de prática. Esta avaliação se dá incessantemente nos treinos de luta, na realização dos exercícios, nos campeonatos e na socialidade como um todo. Quando se realiza a função de *motodachi* (recebedor de golpes) observa-se o outro, a forma de bater, o *kiai* (o grito), a movimentação, a postura e as reações e comportamentos em diversas situações. O treino de luta é a principal delas, mas durante os exercícios é muito comum chegar a um ponto muito próximo da exaustão total, – há histórias de praticantes que vomitaram – há pessoas que param, outros fazem ainda mais intensamente, outros buscam a força no *kiai* (grito), outros diminuem o ritmo e outros hesitam. Nessas ocasiões é muito comum que o companheiro de treino incentive ou critique o performer gritando. Nessa situação podemos ver quem tem garra e fazer um cálculo comparativo da sua garra com a dos outros praticantes. Se o exercício for realizado com um *sensei* ou instrutor, no final do treino é possível que este cobre mais vontade dizendo que deve-se aguentar até o fim. É mais comum a cobrança daqueles considerados valorosos pelo *sensei* do que dos considerados moles, esta é uma constante no *kendo*. Se o *sensei* gosta de algum praticante por algum motivo ele irá cobrar mais este sujeito. Há as exceções, mas isso eventualmente surge nas conversas dos praticantes nas horas de sociabilidade. Nos treinos de luta, o

repertório de situações passíveis de avaliação é ainda maior. Há como perceber se o sujeito é paciente ou não, atento ou não, se se assusta facilmente, se se preocupa com o outro, se é sincero, como ele age sob pressão, se é violento, vingativo, sádico, etc. Assim, também é possível se conhecer e trabalhar estas características em si mesmo. Os campeonatos são ferramentas ainda mais preciosas de autoavaliação, pois os sujeitos podem perceber todas as características apontadas para o treino de luta levando em consideração a pressão de perder ou ganhar.

A experiência acumulada de vários anos de prática possibilita que se analise um oponente apenas cruzando as pontas das espadas em *kamae* (guarda), observando a postura, o *kiai* e a movimentação de um oponente. Um rápido passo à frente pressionando a espada do oponente para tirá-la do centro, e colocando a sua própria no lugar, possibilita observar se o oponente assusta com facilidade, está lutando na defensiva, está esperando para aplicar um contragolpe ou estava chamando o sujeito para atacar. Cada ação e reação (ou falta dela) pode indicar um sentimento, uma estratégia, as disposições adquiridas mediante treinamento dos sujeitos. É uma dialética que trabalha com a distância entre os corpos, o tempo, o capital técnico e do capital emocional estrategicamente em busca de uma brecha que não seja uma arapuca. Apreender o tempo do outro é uma das capacidades que os praticantes bem sucedidos em competição têm que aprender, além da capacidade de prever e dominar os movimentos do outro. Nessa dialética corporal se aprende a avaliar os adversários apenas encarando-os. Muitas lutas são decididas nos seus primeiros segundos, enquanto os adversários se aproximam, porque um já conseguiu captar o estilo de luta do outro. Perceber o estilo do outro e com isso antecipar seus movimentos é algo que vem apenas com o treinamento acumulado por muitos anos. Dessa forma, a identidade é construída por meio dessa prática de treinos rigorosos e competições que possibilitam o conhecer a si mesmo e, por conseguinte, uma construção de si. Construção de sua identidade através da autossuperação e da prática em uma comunidade construída em torno de uma empreitada – que é também de autoaprimoramento.

Identificamos essa noção de caráter com a noção antropológica de honra, ao aproximarmos o espírito (como *ki*) à noção de honra (como *kigurai*). A noção de honra, portanto, não é geralmente agenciada pelos sujeitos, contudo a ideia de que as virtudes agiriam como instrumentos de avaliação do prestígio ou status dos sujeitos faz parte do repertório utilizado pelos nossos interlocutores, como tentamos

demonstrar. Nesse caso, a honra atuaria então como um mecanismo de regulação social dos comportamentos dos sujeitos. Delinearemos nossa noção de honra a partir da noção construída por Pitt-Rivers, em *“Honour and social status”*. Segundo Pitt-Rivers, *“The argument goes like this: the sentiment of honour inspires conduct which is honourable, the conduct receives recognition and establishes reputation, and reputation is finally sanctified by the bestowal of honours”*²⁴⁶. Existem então sociedades ou grupos em que a noção de honra ocupa a função de regulador social, nestes grupos a honra é o padrão que se utiliza para medir os sujeitos e estabelecer o status social. Segundo Peristiany, *“A honra e a vergonha são valorizações sociais e partilham, portanto, da natureza de sanções sociais. O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade”*²⁴⁷. É justamente o que encontramos em campo. A honra é o reconhecimento de uma identidade significada como positiva pela comunidade de prática, esta produção de significados se dá a partir das ações – das performances – dos sujeitos que são tidas como representações (ou objetificadas) que por sua vez estabelecem reconhecimento e reputação.

Identificamos que há um padrão social idealizado pela comunidade, que esse padrão se baseia em um padrão de identidade étnica e que se transmite através das associações. Não percebemos nenhuma diferença na cobrança nem técnica nem no âmbito das virtudes entre os nipo-brasileiros e os não descendentes. Pelo menos entre os que conseguiram encontrar o *dojo* e engajar na prática²⁴⁸. Também não percebemos um galgar mais rápidos dos nipônicos pelos estágios da prática ou pelos níveis hierárquicos. Contudo, esse padrão é uma reificação, uma representação que estabelece fronteira, por isso mesmo ele é entendido como um padrão de uma identidade étnica, porque ele não é lido da mesma maneira entre as

²⁴⁶ PERISTIANY, John G (org.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: 1966, University of Chicago Press, p. 22.

²⁴⁷ PERISTIANY, John G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: 1988, Fundação Caloute Gulbenkian, p. 3.

²⁴⁸ Em Curitiba observamos certo favorecimento por parte do *sensei* aos nipônicos, o que os levava a passar mais rapidamente pelo estágio periférico de participação, mas no Bunkyo, que é outra comunidade de prática, não percebemos isso. Já ouvimos algumas histórias acerca de preconceito dos *nikkei* aos não descendentes, mas não observamos nada do gênero. É verdade que os nipônicos mantêm mais laços de amizade, namoros e casamentos dentro do grupo étnico, mas é verdade também que os praticantes veteranos, instrutores ou *sensei* se conhecem há muito tempo, geralmente desde a infância, o que torna lógico que mantenham mais amizades entre si.

comunidades de prática – associações, práticas ou a própria etnia *nikkei* –, nem mesmo entre os sujeitos que têm diversas trajetórias de participação e significam a empreitada diferentemente. As associações são abertas para pessoas não pertencentes ao grupo étnico conquanto participem da relação social de troca que identificamos ao modo de relação japonesa entre professor e aluno. Identificamos que esse padrão social valorizado é encarnado nas performances dos sujeitos e que a forma reificada de troca de conhecimento por respeito pode se desenvolver em uma disputa, visto que a comunidade de prática é um campo de disputa de poder.

5.2 A TRANSMISSÃO PODE SE TORNAR UMA DISPUTA

Já mencionamos o fato de haver uma linha tênue que separa a disputa por status ou posições hierárquicas da relação de troca que consiste a relação reificada entre professor e aluno. Bourdieu e Peristiany apontam, em *Honra e vergonha*, que um desafio apenas pode ser lançado por alguém que ocupa uma posição semelhante à posição do desafiado e que tal desafio pode ser ignorado sem a perda de honra ou prestígio pela parte desafiada. É por essa razão que mesmo sendo um espaço liminar, o *dojo*, abriga o *kamiza*, lugar no qual a hierarquia do *sensei* encarna e se mantém, separando-o dos demais praticantes. Mauss também percebeu em relação às disputas no potlatch que, “Com efeito, ao menos entre os Kwakiutl, parece que uma posição reconhecida na hierarquia e vitórias em potlatch anteriores permitem recusar o convite, ou mesmo, quando se está presente, recusar a dádiva, sem que resulte guerra”²⁴⁹. O *sensei* é justamente uma pessoa que se situa acima por ter acumulado mais capital, adquirido mediante engajamento na prática. Por isso também o mestre é cercado de *tabus*, mediante sua posição no espaço e também através da etiqueta especial que se deve ter com ele, o *sensei* se distingue socialmente, é sagrado – na concepção de Genep.

Os autores, Pitt-Rivers e Bourdieu, discutem a honra no contexto mediterrânico, enquanto nós tentamos delinear os contornos dela em uma prática

²⁴⁹ MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 248.

nipo-brasileira, ou uma prática japonesa no Brasil. Pitt-rivers considera que a noção de honra, é como a noção de magia, “(...) *while its principles can be detected anywhere, they are clothed in conceptions which are not exactly equivalent from one place to another*”²⁵⁰. O autor constrói a noção antropológica de honra geral em seu texto “*Honour and social status*” para depois partir para uma análise particular do *Pueblo* de Andaluzia. Assim, apesar do texto retratar o contexto mediterrânico, é apenas em sua segunda parte que o autor pensa a noção de honra em um caso específico. Até então ele trata genericamente das formas que a honra pode assumir.

Talvez haja uma continuidade, uma sobrevivência de um comportamento ou *habitus* da honra japonesa anterior à segunda guerra mundial no *kendo* brasileiro atual, as ideias divulgadas nas escolas japonesas do pré-guerra chegaram ao Brasil, como remontamos através de Hendry e Handa. Como já dissemos, essa honra é uma identidade reconhecida por uma comunidade e que estabelece status na mesma comunidade. Dizer que há uma sobrevivência ou uma continuidade não significa dizer que o padrão de comportamento ou o conjunto dos comportamentos seja igual ao que se pregava sessenta ou setenta anos atrás. É justamente o que Fredrik Barth afirma acerca da permanência das fronteiras étnicas mesmo havendo transformações culturais. O autor escreve que:

(...) a maior parte da matéria cultural que a qualquer momento do tempo está associada a uma população humana *não* tem seu movimento impedido por essa fronteira; ela pode variar, ser apreendida e mudar, sem que isso tenha qualquer implicação para a manutenção da fronteira do grupo étnico²⁵¹.

Na visão dos autores assimilacionistas ou dos estudos de aculturação – como Miyao, Handa e Cardoso – a tradição ou o comportamento deveria permanecer inalterado para que houvesse a manutenção da fronteira étnica – ou da tradição. Consideramos que as relações sociais apresentadas aqui e tidas como japonesas se mantiveram por meio de suas transformações, adaptações e resignificações, divulgadas pelas associações e que o *kendo* é um *locus* de disseminação destas concepções, valores, habilidades. A japonesidade no Brasil seria mantida muito mais através das práticas do que por isolamento, mantida como

²⁵⁰ PERISTIANY, John G. (org.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: 1966, University of Chicago Press, p. 21.

²⁵¹ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 67.

uma constelação de práticas. A identidade de *kendoka* em São Paulo seria constituída a partir deste espírito marcial japonês que continua vivo e é transmitido e transformado desde a época dos samurais. Ele é mantido porque é fabricado, não por constituir uma essência da cultura ou da raça japonesa. Esse espírito marcial é uma representação que torna visível a construção da identidade como um aprimoramento do caráter através da prática das técnicas da espada japonesa, como na citação de Kariya, que não é *kendoka*, mas consegue dotar de sentido essa prática. Essa representação, como já dissemos, estabelece uma fronteira que possibilita campos de visibilidade e invisibilidade. Ou seja, que possibilita a percepção e significação entre práticas e seus repertórios, como também impossibilita enxergar outros aspectos que apenas o engajamento na prática pode tornar visível. Dentro da constelação de prática do *kendo* a honra está escondida por um campo de invisibilidade, os sujeitos não conseguem perceber a estrutura social de sua própria comunidade olhando de dentro. Porém, a honra samurai é algo percebido na prática do *kendo* por quem está do outro lado da fronteira, algo valorizado não só pelos nipônicos. Os *samurai* são amplamente representados – objetificados – pela mídia e pela cultura de massa. Também no *kendo*, os *samurai* são um ideal presente, uma identidade ideal representada que se almeja. Não são todos os praticantes que pensam o *kendo* através dos *samurai*, mas esse é um símbolo presente no repertório dos praticantes. Nos treinos do Bunkyo, os *samurai* não são alvos de significação, mas no bar ocasionalmente eles se tornam assunto das conversações. Nilton Nezuka geralmente apresenta um pouco de teoria e filosofia do *kendo* para os praticantes iniciantes e intermediários, ditados ou discussões históricas já foram pensados. O ditado mais marcante que Nezuka apresentou foi que no período dos *samurai* a espada era utilizada para a morte, com o advento do *kendo* a espada passou a ser um instrumento para a vida, de aprendizado e fortalecimento que poderia ser utilizado no trabalho ou em qualquer aspecto da vida. Esse ditado é o mesmo que Kariya apresentou na programação do campeonato do Fukuhaku. A discussão histórica que tivemos foi acerca da permanência da memória dos *samurai* honrados e que os desonrados não são lembrados. Isso ocorreria também aos cavaleiros medievais da Europa. Pitt-Rivers também tem algo a nos dizer acerca desses mecanismos de reprodução social. Segundo o autor:

*Honour, therefore, provides a nexus between the ideals of a society and their reproduction in the individual through his aspiration to personify them. As such, it implies not merely an habitual preference for a given mode of conduct, but the entitlement to a certain treatment in return. The right to pride is the right to status (in the popular as well as the anthropological sense of the word), and status is established through the recognition of a certain social identity*²⁵².

De certa forma os argumentos de Barth, de Pitt-Rivers e de Wenger se tangenciam, entretanto tratando de temas diferentes. A honra é um mecanismo de reprodução social, uma forma de reproduzir uma ideologia a partir de ideais. Tanto a honra quanto a identidade étnica são construtos sociais que “(...) têm como característica organizar as interações entre as pessoas”²⁵³. Essa ideia de que a honra é responsável pela reprodução da sociedade é muito próxima à ideia de Barth na qual “(...) pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade”²⁵⁴. Estamos pensando a honra como um capital (o capital das virtudes kendoísticas e das vitórias somados) que é a valoração de uma identidade de pertencimento em uma escala de status ou posições dentro de um *socius* que compartilha um repertório. Esse repertório compartilhado forma, como já dissemos, uma constelação de práticas. Em ambos os casos, se comportar de maneira divergente do ideal pode ocasionar o cultivo de identidades de não participação, porém essa identidade é negociada entre o sujeito e a comunidade. A honra é uma forma de capital social que pode ser acumulado e se agrega à identidade dos sujeitos garantindo assim status e prestígio. É interessante notar que há uma negociação entre a identidade percebida pelo sujeito e a identidade percebida pela comunidade – os outros sujeitos – e que as trajetórias de participação vão produzir diferentes identidades para diferentes pessoas na comunidade. Por exemplo, lutar medindo o adversário, testando, para então atacar em uma brecha que se percebeu pode ser entendida como a forma ideal de lutar, sem desespero evitando desperdícios de golpes e riscos desnecessários ou pode ser visto como uma forma ruim de lutar, pois não se deve pensar enquanto luta, mas atacar instantaneamente

²⁵² PERISTIANY, John G. (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, p. 22.

²⁵³ BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 27.

²⁵⁴ Ibidem, p. 32.

qualquer brecha; até mesmo pode ser visto como uma forma covarde de lutar. Estas interpretações, como já dissemos, são divulgadas por diferentes mestres. É esperado que haja uma certa coerência destas interpretações na comunidade de prática, visto que em cada uma delas se pode observar um estilo pelo menos. O que complexifica o quadro é que os praticantes frequentam os seminários, acampamentos de treino (*gashuku*), vão para outros *dojo*. Isso acaba criando estilos próprios para cada sujeito, mas também um repertório comum na comunidade de prática. É muito comum que um praticante eleja um *sensei* para ouvir, seguir, imitar, etc. Muitas vezes os comentários de vários *sensei* convergem, mas muitas vezes não, por isso os praticantes acabam elegendo um mestre para ouvir e imitar em última instância.

Desta forma, através do *kendo* se difunde dos ideais que vieram com os imigrantes japoneses e se mantém principalmente através da sua resignificação. O que está em jogo é que a honra funciona como um capital *kendoka* que os sujeitos acumulam conforme as suas performances. Este capital garante status, prestígio e uma identidade de participação. Ser *sensei*, pertencer a um nível de graduação, pertencer a uma academia, ter um nome gravado no brasão (*zekken*) do equipamento de proteção, ser *kendoka*. Os ideais de coragem, garra e respeito fazem parte da construção da identidade dos sujeitos e, como já dissemos, também fazem parte da construção da identidade étnica dos nipo-brasileiros.

A honra é o capital kendoístico relativo às virtudes e às vitórias que se acumula de duas maneiras: através das performances nos treinamentos e em campeonatos. Se o sujeito consegue demonstrar as virtudes valorizadas pelo grupo encarnadas em suas performance, ele acumula capital. Se o sujeito subjuga oponentes nos campeonatos ele ganha honra. Se o sujeito subjugar seus iguais em treino ele também ganha honra. Se humilhar um inferior pode haver duas interpretações, ou cumpriu e assumiu o papel de instrutor, ou abusou do novato. Não podemos dizer se na prática realmente há uma perda de honra por parte de algum veterano no Bunkyo por humilhar um inferior, pois com a exceção do *sensei* e dos praticantes veteranos consolidados nunca vi esse tipo de comportamento. No Seibukan *dojo* abusar dos novatos é muito mal visto pelo *sensei* que dá broncas. De maneira geral, um praticante não ganhará prestígio humilhando ou vencendo os que são comprovadamente inferiores, apenas mantém sua posição. Mas, um praticante

intermediário ou novato que comece a acertar os veteranos em disputas e ganhar lutas difíceis nos campeonatos subirá rapidamente de posição no *dojo*.

Adquirir graduação pode fazer o praticante subir rapidamente na fila durante a abertura e o fechamento dos treinos, mas um praticante de 3º *dan*, que luta nos campeonatos com os veteranos, e apanha incessantemente dos praticantes de 1º *dan* e não ganha lutas nos campeonatos será considerado talvez de nível inferior a seus companheiros de 1º *dan*. Depende, porque os sujeitos utilizam os capitais como as diferentes cartas em um jogo de baralho. Um praticante pode não ser bom em competições, mas pode apresentar um capital técnico alto e com esse capital ganhar uma posição de respeito. Sua graduação alta pode ser pensada como uma conquista ou como uma distorção do sistema (isso é mais válido acima do 3º *dan*), depende de como realizou o exame. De uma maneira ou de outra, os sujeitos comentam estes assuntos quando percebem uma distorção. Um praticante de primeiro *kyu* que fica entre os finalistas da categoria será bem cotado, mas lhe será cobrado que suba de graduação e também será avaliado pelos outros praticante no *dojo*, o que pode situá-lo acima ou abaixo de seus companheiros de graduação superior. Contudo, seu *kendo* pode ser considerado feio, pela utilização excessiva de manhas e da falta de virtudes para vencer. Na verdade, tanto no primeiro como no segundo caso, para manter um status mais elevado no *socius* o praticante deve apresentar mais de um capital elevado, porque as interpretações de outrem podem se pautar pelos pontos fracos. De qualquer maneira se pauta pela memória, alguns sujeitos podem considerar um praticante de 3º *dan* acima de muitos praticantes 5º *dan* pelas suas performances no *dojo* e nos campeonatos, mas ao saber que ele reprovou muitas vezes no exame de 4º *dan* seu status irá diminuir. Essa negociação de posições depende também em convencer os praticantes de alto nível, de prestígio na comunidade de prática ou na constelação de prática de seu valor.

Esse convencimento pode ter uma boa parcela de participação nas confraternizações, sendo sociável, mas advém sobretudo das performances no *dojo* e nos campeonatos, não é preciso ser campeão dos torneios para ser respeitado como um dos mais fortes, mas deve-se perder de quem está acima, ou mostra um nível superior. A maneira de lutar também conta nessa matemática. Ser parente próximo de um *sensei*, filho ou sobrinho, pode acarretar também vantagens, o pertencimento a uma família de renome dá também renome para os sujeitos, contudo eles devem defender essa posição. Caso os sujeitos não consigam manter

o mesmo nível de capitais que os antecessores, o prestígio da família cairá dentro da constelação de prática. Isso vale também para os *dojo*.

Como o conhecimento, também troca-se honra, esta deve circular entre os praticantes para que haja dinâmica social. Para que haja a comunidade de prática a honra, como as coisas, deve circular, pois através das disputas de honra se estabelecem os vínculos. A honra, o prestígio, a autoridade foram comparados por Mauss ao *mana*, que nós aproximamos da noção de *ki*. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o clima dominante nos campeonatos e nos *dojo* é de confraternização e amizade, mas ao se aproximar da quadra, do momento da luta, os praticantes geralmente buscam se concentrar, alguns ficam nervosos, outros permanecem conversando com os amigos. Os praticantes mais antigos e os *sensei* se conhecem desde a infância, ou pelo menos por muito tempo. E não é raro observar praticantes que saindo de uma disputa acirrada em campeonato na qual os sujeitos se batem sem se preocupar com o bem estar do outro se abraçam ou se cumprimentam sem ressentimentos. Mas essa também não é a regra, com o tempo de engajamento na prática constroem-se relações de amizade e de inimizade. Há histórias sobre lutas nas quais um derrubou o oponente – que é um amigo – e estocou-o na garganta (fez um *tsuki*) enquanto permanecia caído no chão.

Ao subjugar os sujeitos há uma troca direta de honra, quem perde, perde honra para o adversário. No contexto do *kendo* paulistano, pelo menos (senão o brasileiro), nos campeonatos, não há uma perda de capital honra porque os praticantes enfrentam oponentes de uma faixa de graduação próxima e, como já dissemos, a quadra é um espaço de margem. Segundo Pitt-Rivers, “*The victor in any competition for honour finds his reputation by the humiliation of the vanquished*”²⁵⁵. É ganhando a honra alheia que se adquire posições de status no campo, toma-se o lugar do outro. Ganhar de outrem superior é fonte de prestígio, mas ganhar de um inferior só confirma a previsão anterior dada a partir do cálculo de capital dos oponentes. É por isso que entre mestre e discípulo não deve haver disputas, porque torna a relação ideal entre ele e outro, de disputa por honra e disputa por status. Não se troca mais conhecimento por respeito, mas honra por humilhação. Como dissemos, uma performance considerada por um superior como uma disputa ou

²⁵⁵ PERISTIANY, John G. (org.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: 1966, University of Chicago Press, p. 24.

competição pode ter dois resultados possíveis: a disputa direta ou a interrupção de qualquer tipo de troca entre os sujeitos. Esta negociação funciona como um jogo em que os sujeitos escolhem estratégias sujeitas a muitas variáveis. Pierre Bourdieu retrata a honra como uma dialética do desafio de da resposta, em “O sentido da honra”. Segundo o autor:

Para que haja desafio, é necessário que aquele que o lança considere que aquele que recebe deve ser desafiado, quer dizer, capaz de aceitar o repto, em suma, que o tenha por seu igual em matéria de honra. Lançar a alguém um desafio é reconhecer-lhe a qualidade de homem, reconhecimento que é a condição de qualquer troca e do desafio de honra enquanto primeiro momento de uma troca; é reconhecer-lhe também a dignidade de homem de honra, uma vez que o desafio, enquanto tal, requer a resposta e, por conseguinte, endereça-se a um homem considerado capaz de jogar o jogo da honra e de o jogar bem, o que supõe, antes do mais, que conheça as suas regras e, em seguida, que seja detentor das virtudes indispensáveis para as respeitar. O sentimento da igualdade em honra, que pode coexistir com desigualdades de facto, inspira um grande número de comportamentos e de costumes e manifesta-se em particular na resistência oposta a toda a pretensão de superioridade: “Eu também tenho bigode”, costuma dizer-se²⁵⁶.

Invertemos o quadro. Se por um lado a disputa é o cessar da transmissão reificada de conhecimento, por outro lado ela é o reconhecimento da igualdade para com o outro. Reconhece-lhe o status de igual e sua identidade. Duas questões surgiram: é possível haver transmissão de conhecimento e a disputa de honra ao mesmo tempo? O que determina se haverá uma competição de honra ou se haverá uma interrupção das relações reificadas? Apesar da resposta à primeira pergunta ser negativa, é possível que após o término competição por honra haja uma situação de reestabelecimento da transmissão de conhecimento reificada. No fundo, sempre troca-se alguma coisa e a troca sempre produz uma identidade, uma trajetória de identidade. Estabelecida a hierarquia, a posição dos sujeitos na escala hierárquica, é possível que se reestabeleça a transmissão. É até mesmo possível demonstrar virtudes, ganhando honra mesmo na derrota. Pois a diferença de nível entre os sujeitos pode ser tão grande que o resultado da disputa já estava determinado desde o seu início, mas não anula o status de igualdade (o que para os cabila seria a dignidade de homem). Desta forma, demonstrando coragem, garra e respeito é possível acumular capital kendoístico mesmo na derrota. Também é possível acumular capital apenas em uma relação de troca de conhecimento, demonstrando

²⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia Cabila**. Oeiras: Celta, 2002, p. 9.

as virtudes idealizadas no treinamento com o *sensei* e o veterano. Atuando com diligência, atacando imediatamente as brechas apresentadas, com técnica compatível à graduação que se está é uma maneira de apresentar uma identidade para com o grupo e para com si mesmo. O aprendizado é, assim, adquirir uma forma de pertencimento no engajamento na prática e na negociação de uma empreitada conjunta, “(...) *Learning thus is tantamount to becoming a certain kind of person*”²⁵⁷. Os capitais atuam para o estabelecer de uma posição e de um status no grupo e que é um status almejado pelo sujeito, uma identidade situada em uma posição em um dado campo. Essa identidade reflete um certo nível de conhecimento na prática, que é avaliado a partir dos capitais, que são negociados no engajamento prática.

Como forma de minimizar o débito, demonstrando intenção de saldá-lo, o inferior suporta insultos e humilhações de seus superiores. O inferior, por outro lado, não pode nem mesmo esboçar uma atitude desrespeitosa para com um superior sem ser julgado pelo grupo, porém o superior pode ser julgado por seus pares e também pelos inferiores, perdendo assim prestígio. As ações e as interpretações produzem múltiplos sentidos conforme as trajetórias de pertencimento dos sujeitos. Segundo Bourdieu, “*Amahbul* é o indivíduo desavergonhado e descarado que ultrapassa os limites das conveniências que garantem as boas relações, é aquele que abusa de um poder arbitrário e comete actos contrários àquilo que a arte de viver ensina”²⁵⁸. Para os cabilas, o desrespeito às regras de conduta da dialética do desafio e da resposta acarreta no reconhecimento, pelo *socius*, de que o sujeito não possui honra e portanto não é um igual. No *kendo* também, o total desrespeito às normas de conduta leva o sujeito a ser desconsiderado pela comunidade de prática, assumindo uma identidade de tolo – *baka*. A incapacidade de demonstrar as virtudes pregadas, a coragem, a garra e o respeito, também leva o sujeito a exclusão dentro do próprio grupo. É nesse sentido que a honra é como um capital social que se agrega à identidade do sujeito. Mas quem reconhece esta identidade ou julga as performances dos sujeitos? Os seus pares? Como aponta também Bourdieu:

²⁵⁷ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible***. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. XIX.

²⁵⁸ BOURDIEU, Pierre. ***Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia Cabila***. Oeiras: Celta, 2002, p. 5.

É a opinião todo-poderosa quem decide da realidade e da gravidade da ofensa; é ela quem, soberanamente, exige a reparação. Por exemplo, o ladrão que penetra numa casa habitada, ao contrário daquele que se apodera de cereais ou de animais deixadas no exterior, expõe-se à vingança de sangue, e isso porque as pessoas estarão prontas para insinuar que a honra das mulheres não foi respeitada. Assim, a atenção acurada aos comportamentos de outrem ao mesmo tempo que a obsessão a respeito do seu juízo tornam inconcebível ou desprezível qualquer tentativa de evitar os imperativos da honra²⁵⁹.

É por essa razão que há diversas estratégias possíveis, adotadas pelos sujeitos. É possível que se possa ignorar ou aceitar um desafio. Considerar um insulto como um desafio ou ignorá-lo. Mas a partir do momento em que há observadores julgando as performances dos sujeitos na dialética do desafio e da resposta, o sujeito começa a ter que se adequar à opinião pública para não ser humilhado e consequentemente ter seu capital diminuído. É justamente a negociação entre a identidade percebida pelo sujeito e a identidade atribuída pelo grupo – e qual percepção se tem da opinião alheia – que chamamos de estratégia, pois essa negociação constrói a identidade do sujeito no contexto social da comunidade ou da constelação de prática. Há mestres que reagem prontamente a qualquer situação que possa ser interpretada como um desafio. Isso pode acabar tornando o treino uma pancadaria deliberada, no entanto, há mestres que ignoram totalmente os desafios e também há mestres que se sentem insultados facilmente e interrompem as relações de transmissão de conhecimento, ou até mesmo param de treinar com determinado indivíduo. Por fim, todas as performances são julgadas e mensuradas formando múltiplas interpretações de um mesmo fato, entretanto o status dos sujeitos também é proporcional à força de suas opiniões, ou seja, à capacidade que tem de mobilizar seus laços sociais como capital. Tanto a família, quanto os companheiros de *dojo*, as amizades e alianças.

5.3 CORPO, MENTE E EFICÁCIA

Falamos até agora de que há disputa, de que as virtudes encarnam nas performances em exercícios, lutas e cerimonial. Que estas virtudes são aprendidas

²⁵⁹ Ibidem, p. 21.

juntamente às técnicas e ao cerimonial (que não deixa de ser um repertório de técnicas) pelos neófitos, primeiramente durante o processo de envolvimento periférico e depois continuamente pela trajetória dos sujeitos na comunidade e nas constelações de práticas. A identidade é, então, construída na comunidade de prática como uma negociação entre a aspiração do sujeito e o juízo da comunidade e também da constelação de prática. Para Wenger:

The argument is that this understanding lies in a particular practice and that one becomes a member of the community by starting with a peripheral involvement in such practice, moving progressively toward full participation. But on this view, knowing something is not just a matter of assimilating some information, but becoming a certain kind of person, constructing a certain identity with respect to the sociocultural communities in which some knowledge exists²⁶⁰.

As virtudes garra, coragem e respeito devem encarnar nas performances dos sujeitos, encarná-las é negociar uma empreitada junto à comunidade. Segundo o autor, “*Learning thus is tantamount to becoming a certain kind of person*”²⁶¹. Consideramos que a habilidade pura não existe. As noções de *ki* – energia, espírito, mente, intenção (氣) –, *ken* (剣) – espada, técnica da espada – e *tai* – corpo, movimento de corpo, movimento de pés (体) – devem encarnar no golpe, que é uma técnica do corpo, para haver um *ippon* (um ponto), contudo estas noções são abstratas e não se percebe uma relação entre o corpo e esses conceitos a não ser após anos de prática. Como já falamos, perceber um *ippon* é um sentido adquirido. Assim, dizer que a informação pura não existe, pelo menos nesse caso equivale a dizer que ter habilidade no *kendo* é adaptar o corpo às exigências dos mestres e às formas técnicas legitimadas dentro da comunidade de prática no contexto local e da constelação de prática no contexto regional, nacional ou internacional. Mas será que existe uma eficácia que não é social? Ou seja, existe habilidade técnica pura? Marcel Mauss em seu famoso ensaio “As técnicas do corpo” pode nos trazer uma definição de técnica:

Chamo técnica um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser *tradicional e eficaz*. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem

²⁶⁰ WENGER, Etienne. ***Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible***. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. 3.

²⁶¹ Ibidem, p. XIX.

se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral²⁶².

É a transmissão, o método pedagógico, o processo de produção da identidade que cultiva a técnica, como também a sua eficácia. Mauss já não fazia muita distinção entre o mental (simbólico), o fisiológico e o social, segundo o autor, “(...) o que queremos destacar agora é a confiança, o *momentum* psicológico capaz de associar-se a um ato que é antes de tudo uma proeza de resistência biológica, obtida graças a palavras e a um objeto mágico”²⁶³. As técnicas mágicas de caça e corrida descritas por Marcel Mauss podem surtir dois efeitos em nossa argumentação: que o simbólico comanda o biológico, a mente comandaria o corpo; ou que não há uma primazia de nenhum dos elementos desse quebra-cabeças. Antes de evocarmos a filosofia nativa para explicar esta filosofia antropológica é interessante notar que a saída desse impasse está no pequeno texto de Marcel Mauss que, como já dissemos, nos permitirá olhar a construção da identidade no corpo. Segundo o autor:

Mas qual é a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, de um lado, e o ato tradicional das técnicas, de outro? É que este último é sentido pelo autor *como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química*, e é efetuado com esse objetivo²⁶⁴.

Com palavras diretas Marcel Mauss definiu a diferença, a única diferença é justamente que a técnica do corpo é sentida como técnica do corpo, como uma ação mecânica, e não algo mais. No *kendo* as categorias *ki*, *ken* e *tai* são aproximadamente espírito, espada/técnica e corpo. Para se atingir o *ippon* deve-se unir ou harmonizar estes três aspectos da pessoa em um único momento – *ki-ken-tai-itchi* –, essa seria a noção de ato tradicional eficaz no *kendo*. O *ippon* seria um golpe fatal ou incapacitante (no caso do *kote*, corte no antebraço) instantâneo, porém a noção de *ki-ken-tai* é também um ideal para a vida, no qual o treinamento tem por finalidade também unificar esses três aspectos do sujeito no seu no dia-a-dia. Mauss, ao relatar as técnicas de corrida para a caça dos australianos definiu que o “Ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso confundem-se para o agente”²⁶⁵.

²⁶² MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 407.

²⁶³ Ibidem, p. 406.

²⁶⁴ Ibidem, p. 407.

²⁶⁵ Idem.

O que corresponde ao que acontece às três categorias que devem se unir no corpo do *kendoka* para produzir um ato eficaz. Lembrando que a categoria *ki* é muito similar à noção de *mana*. Segundo Marcel Mauss, “O *mana* é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social”²⁶⁶. O *mana* é também uma espécie de capital, que agrega valor às coisas, o que está totalmente de acordo à nossa aproximação do *ki* à honra, a partir da ideia de *kigurai*. Segundo Mauss, “Podemos mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas”²⁶⁷. Nas palestras de Ishibashi *sensei*, que Lourenção estudou com afinco, o *ki* é considerado a força vital de todos os seres vivos e seres inanimados, como pedras, também podem possuir tal força. Treinando *kata* com Yamaguishi *sensei*, em Curitiba, diversas vezes ele me falou que faltava vida na minha performance. O *mana* é, para Mauss, a matéria prima do sagrado, que se agrega através dos tabus, “(...) o *mana* é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais, isto é, das almas dos antepassados e dos espíritos da natureza. Ele é que torna esses seres mágicos”²⁶⁸. Em suma, a eficácia não está no domínio do corpo, ou no domínio mental, mas ela acontece justamente quando se harmoniza o mental, o corporal e o social em um único instante.

Não é apenas porque os mecanismos de avaliação medem apenas a adequação dos sujeitos a estes próprios procedimentos que o conhecimento está na comunidade de prática e na identidade de pertencimento. Os conhecimentos psicológico (ou mental), o social e o corporal fazem parte da noção de eficácia que delineamos aqui. A identidade, por outro lado, se molda também a partir da transformação destes três elementos. Segundo o autor:

A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros. É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social. No ato imitador que se segue, verificam-se o

²⁶⁶ MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 143.

²⁶⁷ Ibidem, p. 145.

²⁶⁸ Ibidem, p. 143.

elemento psicológico e o elemento biológico. Mas o todo, o conjunto é condicionado pelos três elementos indissoluvelmente misturados²⁶⁹.

Em suma, substitui-se o “tradicionalmente eficaz” pelo “socialmente eficaz”, porque a eficácia só vai existir no mundo vivido, na dinâmica do mundo social e não nas instituições ou representações. O *insight* de Mauss é verdadeiro, o *sensei* ou alguém que o praticante escolha para essa função é o modelo que encarna os ideais e o conhecimento. Por isso também o mestre tem um status tão elevado, na verdade o mais elevado entre os praticantes, que o coloca à parte na comunidade de prática, tanto nas representações institucionais quanto na dinâmica social do mundo vivido. Uma comunidade de prática de *kendo* sólida deve ter um *sensei* forte, isso é um dos fatores que facilita o engajamento e influencia diretamente a negociação de sentido da empreitada e da identidade do sujeito. Nas comunidades de prática do *kendo* em São Paulo, é a hierarquia e a autoridade – é a diferença – que estabelece um campo que possibilita trajetórias de transformação identitárias, tanto ao nível psicológico quanto biológico e esta transformação vai reestruturar a participação social do sujeito, que por sua vez reestrutura os níveis psicológico e biológico. Mesmo no plano técnico, se uma dada comunidade possui muitos membros fortes, em relação à constelação de prática, é mais fácil para o sujeito se desenvolver tecnicamente. O que delimita as categorias utilizadas na prática – rapidez, força, os reflexos, equilíbrio, etc. – é a comunidade e a constelação na qual o sujeito participa. Ou seja, se alguém treina com pessoas rápidas é provável que vá desenvolver as disposições necessárias para reagir a essa rapidez e até mesmo aprender a ser rápido. É muito comum que o golpe mais eficaz do sujeito mais forte (com mais capital) em uma comunidade se torne o golpe forte da maioria dos praticantes. Toida *sensei*, do Seibukan, me disse que apenas a visualização de uma performance técnica, repetidas vezes, durante o treino é suficiente para que se aprenda inconscientemente a fazer desse mesmo jeito (que na sua fala era o jeito correto). A noção de *habitus*, utilizada também por Bourdieu, concatena essas três esferas do sujeito. Segundo Mauss:

Assim, durante muitos anos tive a noção da natureza social do “*habitus*”. Observem que digo em bom latim, compreendido na França, “*habitus*”. A palavra exprime, infinitamente melhor que “hábito”, a “*exis*” [hexis], o “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não

²⁶⁹ MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 405.

designa os hábitos metafísicos, a "memória" misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. "Esses "hábitos" variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição²⁷⁰.

Como delineamos no primeiro capítulo e demarcamos ao longo do trabalho, o conceito de habitus representa as disposições e sentidos adquiridos mediante imersão em um processo pedagógico na prática. No entanto, em nossa concepção ele não é uma estrutura social dada, mas é reconstruído por cada sujeito que o apreende. Ou seja, ele varia no nível das comunidades de prática e também do sujeito, mas mantém certa coerência negociada entre os sujeitos no engajamento na prática. Para nós, adquirir sentidos, sensos, desejos, técnicas através de uma transformação do complexo corpo e mente também modifica a identidade, a percepção do sujeito em um dado campo social, construída pelo próprio sujeito e pelos *socius*. Segundo Pitt-Rivers:

*(...) the sentiment of honour inspires conduct which is honourable, the conduct receives recognition and establishes reputation, and reputation is finally sanctified by the bestowal of honours. Honour felt becomes honour claimed and honour claimed becomes honour paid. But this argument is not always justified in a complex society where consensus is not uniform*²⁷¹.

Como já citamos acima, para o autor o status é o reconhecimento de certa identidade social²⁷², este reconhecimento vem da honra ou do capital que se sente possuir, o negociar do sentido das performances do sujeito na prática construirá uma dada identidade que leva em conta a posição do sujeito no campo e o sentido atribuído à empreitada da comunidade. Segundo Wenger, *"More generally, each participant in a community of practice finds a unique place and gains a unique identity, which is both further integrated and further defined in the course of engagement in practice"*²⁷³. Esta identidade atribuída pelo *socius* e sentida pelo sujeito o situa também em uma escala comparativa de sua habilidade, em que se compara tendo por base os diferentes capitais.

²⁷⁰ Ibidem, p. 404.

²⁷¹ PITT-RIVERS, Julian. "Honour and social status". In: PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, p. 22.

²⁷² Idem.

²⁷³ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 75.

5.4 AS FORMAS DE SE DISPUTAR POSIÇÃO NA PRÁTICA

No *dojo*, entendido aqui como uma instituição e uma comunidade de prática, há disputas internas por status. Um campo de invisibilidade paira sobre estas disputas e as representações e artefatos apontam para um sentimento de coletivização da participação. As identidades de participação estão mais voltadas ao pertencimento à instituição e à participação coletiva. Os sujeitos se representam como parte do grupo, esta é uma ideologia muito forte na prática que é muito rica na produção de significado. Por outro lado, as formas de engajamento na prática são limitadas. Os campeonatos permitem apenas duas equipes de cinco praticantes, de 2º *dan* e abaixo e de 3º *dan* e acima, somando dez praticantes no total. O *dojo* tem pelo menos 30 membros, o que faz com que nem todos participem das lutas em equipe. Então, para se conseguir um lugar na equipe, deve-se superar outros. Contudo, esta não é a única razão para a disputa interna, a própria natureza da prática incita a competitividade. O *kendo* é uma luta, cujo objetivo é aplicação de um golpe ou toque com um implemento que encarne as características *ki*, *ken* e *tai* simultaneamente – esse então seria um golpe válido, ou *ippon*. Treina-se duramente para adquirir a habilidade de fazer esse *ippon* em outro praticante que também está tentando aplicar um *ippon*, disputa-se, desta forma, o ponto. A natureza da prática, que é a competição e a luta encontra eco na definição de jogo de Johan Huizinga. Na verdade, encontra eco justamente na noção de competição que, segundo o autor, faz parte de sua concepção de jogo. É interessante notar que o autor delinea os rituais como pertencentes ao domínio do lúdico e o potlatch, também, como uma espécie de jogo. Segundo Huizinga:

Assim, nossas ideias de culto, magia, liturgia, sacramento e mistério seriam todas abrangidas pelo conceito de jogo. Ora, quando lidamos com abstrações devemos sempre evitar o exagero de sua importância, e estender demasiado o conceito de jogo não levaria a mais do que a um mero jogo de palavras. Mas, levando em conta todos os aspectos do problema, não creio que seja um erro definirmos o ritual em termos lúdicos. O ato de culto possui todas as características formais e essenciais do jogo, que anteriormente enumeramos, sobretudo na medida em que transfere os participantes para um mundo diferente²⁷⁴.

²⁷⁴ HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 17.

Para o autor, o jogo tem a sua própria temporalidade que o separa da esfera profana, ou melhor dos outros domínios da vida. Esse aspecto se aproxima da noção de liminaridade com a qual caracterizamos os treinos de *kendo* com a ajuda de Donohue. Os treinos e as competições se estabelecem em uma temporalidade e um espaço próprios que reordenam a identidade e, assim, a percepção do praticante²⁷⁵. Huizinga também afirma que os jogos promovem a formação de grupos sociais com uma forte identidade de pertencimento, essa ideia dos disfarces de que fala o autor tem por base a noção de representação presente nos jogos. O “faz de conta” dos jogos infantis e a representação de papéis nos rituais fazem parte dessa ideia de representação e de tornar-se algo mais durante o jogo, no entanto, segundo o autor:

A função do jogo, nas formas mais elevadas que aqui nos interessam, pode de maneira geral ser definida pelos dois aspectos fundamentais que nele encontramos: uma luta *por* alguma coisa ou a representação *de* alguma coisa. Estas duas funções podem também por vezes confundir-se, de tal modo que o jogo passe a “representar” uma luta, ou, então, se torne uma luta para melhor representação de alguma coisa²⁷⁶.

O *kendo* se encaixa perfeitamente nessa definição, pois é justamente a representação de uma luta, mas esta ideia de representação também nos quer dizer que o jogo é representação de alguma coisa, no caso lutas de espadas. A prática é uma representação de lutas de espadas, porque simula tal combate a partir de regras. Chegamos ao cerne da questão, são as regras que separam o combate do combate-jogo, as regras de conduta especificam os implementos que se irá utilizar, o vestuário, as áreas que se deve atacar, quando um ataque é válido ou não e como se vence. Todavia, também “(...) o combate armado e toda a espécie de competições, desde os jogos mais triviais até os torneios mais mortíferos, eram incluídos juntamente com o jogo propriamente dito, numa única ideia fundamental, a de uma luta com a sorte limitada por certas regras”²⁷⁷. As regras, segundo o autor, limitavam até mesmo os combates e duelos, muitas vezes o duelo seguia até o primeiro derramamento de sangue, ou até a morte, mas as regras estão sempre presentes limitando o que se considera adequado do que não se considera adequado. O que traz honra do que não traz. O combate se diferenciaria de um

²⁷⁵ Ibidem, p. 13.

²⁷⁶ Ibidem, p. 12.

²⁷⁷ Ibidem, p. 32.

“vale-tudo” com espadas, mesmo porque até mesmo as competições de vale-tudo dos anos noventa tinham regras²⁷⁸. Então, qual a diferença entre um combate representado de um combate real, por assim dizer? Poderíamos responder que é o controle da violência, pois as regras limitariam justamente a capacidade e possibilidade dos envolvidos de se ferir, porém até mesmo os objetivos são diferentes, visto que o objetivo no *kendo* é o *ippon*, uma representação. O que Huizinga define transversalmente, através das diferenças culturais, como combate (e também jogo) não leva em consideração os diferentes sentidos e significados que as formas de lutas, combates ou jogos que existem fazem para diferentes culturas e comunidades de prática²⁷⁹, contudo o seu trabalho antes de tudo nos ajudou a pensar melhor o *kendo*, trazendo algumas características gerais dos jogos e do lúdico que já havíamos representado e outras que não.

Não é apenas o *ippon* que representa algo, mas a luta – designada *shiai* – representa um combate, duelo ou disputa de vida ou morte – *shinken shobu*. A própria espada de bambu representa a espada japonesa – *katana* ou *nihon to* – e os praticantes tem clareza sobre isso, pois a carregam e manuseiam com muito cuidado e de forma muito enfática ensinam os novatos a manusear suas respectivas espadas. A luta com espadas de *bambu* representa a luta com espadas de lâmina viva, contudo essa representação produz significado. A ideia é que há múltiplas leituras desta representação a partir das trajetórias de pertencimento dos sujeitos. O que as lutas como o representar das disputas de vida ou morte nos trazem é o encarnar de ideais atribuídos aos *samurai* pela comunidade de prática. Há diversas representações desses ideais e eles se modificaram ao longo do tempo²⁸⁰, porém nós encontramos dentro da comunidade de prática as três virtudes já elencadas: garra, coragem e respeito (e também sinceridade). Entretanto, estas virtudes só

²⁷⁸ BOTTENBURG, Maaten van ; HEILBRON, Johan. *De-esportization of fighting contests: The Origins and Dynamics of No Holds Barred Events and the Theory of Sportization*. London, Thousand Oaks, New Delhi: **International Review For The Sociology Of Sport** , 2006, 41/3–4(2006), pp. 259–282.

²⁷⁹ Se retrarmos a história das lutas de espadas japonesas a partir do que afirmaram nossos interlocutores perceberemos que à época dos samurai a empreitada dos mesmos era embasada no treino de técnicas para matar, enquanto hoje a empreitada significa esse repertório, razoavelmente compartilhado por essas comunidades ao longo do tempo, como um aprimoramento para a vida, o trabalho. Outras comunidades ou sujeitos podem também significar o *kendo* como um *hobbie*, uma atividade física desinteressada praticada nos momentos de lazer.

²⁸⁰ HURST III, G. C. Death, “*Honor, and Loyalty: The Bushidō Ideal*”. Havaí: University of Hawai’i Press, 1990, **Philosophy East and West**, Vol. 40, No. 4, Understanding Japanese Values (Oct., 1990), pp. 511-527.

podem ser mensuradas ou apreciadas nas performances dos sujeitos porque há a tensão. Segundo Johan Huizinga:

Esta tensão chega ao extremo nos jogos de azar e nas competições esportivas. Embora o jogo enquanto tal esteja para além do domínio do bem e do mal, o elemento de tensão lhe confere um certo valor ético, na medida em que são postas à prova as qualidades do jogador: sua força e tenacidade, sua habilidade e coragem e, igualmente, suas capacidades espirituais, sua "lealdade". Porque, apesar de seu ardente desejo de ganhar, deve sempre obedecer às regras do jogo²⁸¹.

Huizinga afirma que a criança no faz de conta sabe que está representando, ou seja, todos sabem que não estão lutando ou treinando com espadas efetivas durante a prática e que não haverá mortes ou ferimentos graves, mas "O jogo lança sobre nós um feitiço: é "fascinante", "cativante". Está cheio das duas qualidades mais nobres que somos capazes de ver nas coisas: o ritmo e a harmonia"²⁸². A tensão e a estética do jogo absorvem tanto o observador quanto o praticante, mesmo sabendo não haver risco de vida o *kendoka* arrisca tudo durante os minutos de luta e em um piscar de olhos surge uma pequena brecha na defesa do adversário. Esta brecha de dois ou três dedos está aproximadamente a dois metros de distância e é sobre ela que o *kendoka* salta projetando sua espada sobre o topo da cabeça, o antebraço, a garganta ou os flancos do adversário. Mas, todo ataque desferido é uma brecha que se abre, porque apenas se pode ser atacado no momento do ataque ou após tê-lo concluído sem êxito. O perigo do contragolpe, de se aproximar para a distância ideal de ataque do oponente e o jogar entre a distância, as ameaças de ataque, as fintas e as aberturas propositalmente ou não na defesa – na guarda, no *kamae* – criam a tensão que falou Huizinga. Criam também algo tido pelos praticantes como belo – a beleza de um golpe aplicado com maestria e a beleza da movimentação na luta, que muitas vezes parece uma dança silenciosa entre dois tigres na iminência de saltar sobre um sobre o outro. Enfim, para o autor, "Tensão significa incerteza, acaso. Há um esforço para levar o jogo até ao desenlace, o jogador quer que alguma coisa "vá" ou "saia", pretende "ganhar" à custa de seu próprio esforço"²⁸³. Todo cuidado cerimonial dos treinos, que trazem a tona o perigo e o sagrado, que criam a liminaridade que delineamos no segundo capítulo criam a atmosfera da luta de *kendo* como uma representação do duelo de

²⁸¹ HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 12.

²⁸² Ibidem, p. 11.

²⁸³ Ibidem, p. 12.

vida ou morte – *shinken shobu* –, além de criar uma atmosfera de transformação da identidade dos sujeitos. A transformação da identidade que é também o aprendizado do habitus *kendoka* pode ser um reordenamento moral. Há pois o discurso reificado, produzido pela Federação Japonesa de Kendo, que é: “*The concept of kendo is to discipline the human character through the application of the principles of the katana (sword)*”²⁸⁴. Além do conceito do *kendo*, também há o propósito do *kendo*, publicado pela All Japan Kendo Federation, segundo esta instituição:

*The purpose of practicing kendo is:
To mold the mind and body,
To cultivate a vigorous spirit,
And through correct and rigid training,
To strive for improvement in the art of kendo,
To hold in esteem human courtesy and honor,
To associate with others with sincerity,
And to forever pursue the cultivation of oneself.
This will make one be able:
To love his/her country and society,
To contribute to the development of culture
And to promote peace and prosperity among all peoples*²⁸⁵.

Basicamente, a representação institucional reificada prega o autoaprimoramento para que o sujeito seja um cidadão melhor e ajude a desenvolver a cultura e a paz. Tudo isso através de uma atividade competitiva que apresenta elementos do complexo jogo-ritual. Esta atividade é a representação de duelos de espadas. Apresentamos o discurso institucional para que os leitores percebam a relação entre a representação institucional, a produção de sentido dentro da comunidade de prática e qual o caminho da nossa argumentação. Por outro lado, no Conceito de *Kendo* a ideia é transformar o sujeito a partir da aplicação dos princípios da *katana*, ou seja, transformar o sujeito a partir da prática do *kendo* como uma representação da utilização correta da espada japonesa. O autoaprimoramento não viria da disputa de pontos, mas da representação que essa disputa de pontos faz dos combates. A aplicação correta da espada é, para a comunidade de prática do *kendo*, utilizá-la de maneira a cortar os adversários em localidades específicas do corpo que resultariam em morte instantânea ou incapacitação. No *kendo* não se leva em conta o acúmulo de pontos que não o *ippon* e este encerra o embate. As disputas são geralmente melhores de três pontos dentro de um limite de tempo estabelecido, caso não haja vencedor se disputa o

²⁸⁴ Nippon Budokan Foundation. Budô: ***The martial ways of japan***. Tóquio: Shūdansha, 2009, p. 151.

²⁸⁵ Idem, p 152.

ponto até um deles sair vitorioso. Pode-se ganhar uma luta através das faltas do adversário, duas faltas resultam em um ponto, o que não acontece muito. Em uma luta de espadas, poder-se-ia muito bem vencer um adversário aos poucos, aplicando-lhe diversos golpes não mortais que lhe desgastariam como um todo. Portanto, o que a luta representa é uma luta de espadas na qual se é permitido utilizar um número específico de técnicas mortais ou incapacitantes. Como uma representação, cada luta se abre para um campo de significados e é interpretado pelos sujeitos conforme suas identidades, que por sua vez são formadas através de trajetórias de pertencimento. Já dissemos que cada luta e cada exercício é significado a partir das virtudes ou da falta delas encarnadas nas performances do sujeito, contudo ganhar tem um papel importante para o grupo, já enfatizamos isso, assim Huizinga tem algo interessante para nos dizer acerca da vitória nos jogos:

O que é "ganhar", e o que é que realmente "ganho"? Ganhar significa manifestar sua superioridade num determinado jogo. Contudo, a prova desta superioridade tem tendência para conferir ao vencedor uma aparência de superioridade em geral. Ele ganha alguma coisa mais do que apenas o jogo enquanto tal. Ganha estima, conquista honrarias: e estas honrarias e estima imediatamente concorrem para o benefício do grupo ao qual o vencedor pertence. Chegamos aqui a outra característica muito importante do jogo: o êxito obtido passa prontamente do indivíduo para o grupo²⁸⁶.

A honra neste trecho não tem o sentido das virtudes, mas o sentido do capital de vitórias que o sujeito acumula e, por conseguinte, o seu grupo também. Veremos agora as formas de acumular capital.

5.4.1 CAPITAL PELA VITÓRIA

A maneira mais transparente de se conseguir capital em uma competição é, como apontou Johan Huizinga, ganhando, porém Pitt-Rivers teve um *insight* acerca da honra, conforme o autor, “*The victor in any competition for honour finds his reputation by the humiliation of the vanquished*”²⁸⁷. Portanto, as competições são antes de tudo relações de troca e troca-se honra. Quando dois *kendoka* se

²⁸⁶ HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 40.

²⁸⁷ PITT-RIVERS, Julian. “Honour and social status”. In: PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, p. 24.

enfrentam há uma hierarquia inicial que se suspende pelo breve momento do embate – pois os dois se tratarão por iguais pelo menos até a resolução da contenda –, segundo Pitt-Rivers, “The combatants in a duel must recognize equality since they stand on equal terms in it”²⁸⁸. O vencedor é aquele que demonstrou mais habilidade, protegendo-se dos ataques do adversário e atacando-lhe efetivamente – conseguindo *ippon*. Nesse caso é possível obter empates, no qual os sujeitos demonstram o mesmo nível de habilidade. O que faz a relação ser uma relação de troca? Bem, é porque se ganha de alguém e o vencedor se faz honrado de acordo com o adversário, o sujeito que ganha de um adversário muito superior desmoraliza este na escala hierárquica enquanto ele mesmo sobe no conceito de todos. Seu capital de *kendo* aumenta enquanto o capital do perdedor diminui, o perdedor provavelmente terá que reafirmar sua posição frente seus iguais no campo, pois é possível que seja desafiado por todos aqueles que almejam subir.

Por exemplo, um *kendoka* de quarto *dan* que aspira uma posição na seleção brasileira iria participar do campeonato universitário, entretanto ficou sabendo ao tomar cerveja com outro praticante mais velho que participava da administração da Confederação Brasileira de Kendo que o campeonato não iria ter divisão por graduação, então os praticantes de alta graduação competiriam juntamente aos de baixa graduação. O *kendoka* de quarto *dan* estava decidido a não participar do evento, visto que se ganhasse iriam falar que não fez mais do que a obrigação – não ganharia capital – e se perdesse acidentalmente de algum praticante de baixo nível seu prestígio iria muito abaixo, provavelmente impossibilitando sua entrada para o time nacional. O campeonato acabou tendo divisão de graduação e o tal *kenshi* participou da categoria de segundo *dan* e acima. Em suma, caso o campeonato não tivesse divisão de graduação e ele vencesse não haveria mérito, pois o capital kendoístico envolvido seria muito baixo, minimizando seu prestígio, e se perdesse seria arrasador porque poderia ser derrotado em um golpe de sorte por algum praticante muito inferior na hierarquia e sua habilidade e competência seriam julgadas de modo muito inferior. O praticante de nível inferior, por sua vez, subiria na escala hierárquica. Seriam ditas ao vencedor frases como: “Nossa, você ganhou de fulano? Ele é quarto *dan*!”; ou “Fulano já ganhou de não sei quem, parabéns!”. Um praticante da seleção já me disse em conversa informal no bar: “Apenas um golpe

²⁸⁸ Ibidem, p. 32.

que eu tivesse levado no mundial, em alguma luta anterior – que o faria derrotado – me desmoralizaria frente ao técnico da seleção!” Resumindo, um golpe apenas pode fazer um sujeito despencar na escala hierárquica do *dojo*, visto que o prestígio de um é tomado pelo outro, pela demonstração de superioridade de um em relação a outro. Nos campeonatos, esse acontecimento torna-se mais visível – por isso os exemplos são justamente de campeonato –, cinco, seis ou sete golpes válidos podem fazer um campeão e apenas um piscar de olhos, um passo em falso ou uma inspiração no momento errado pode criar a brecha necessária para se perder uma luta e ser eliminado por um oponente visivelmente mais fraco.

No *dojo*, os treinos de *shiai* – embates de competição – produzem essa mesma visibilidade que o campeonato, todo o *dojo* para e observa luta a luta. Nos treinos livres, onde se escolhe com quem se praticará, é maior a visibilidade dos embates, porque sempre há alguém descansando, tomando água, amarrando o equipamento ou na fila à espera da sua vez de lutar com o *sensei*. Então as lutas e os golpes são avaliados pelos observadores. No *mawari-geiko*, todos treinam luta ao mesmo tempo, o que diminui a visibilidade dos embates, contudo se experimenta lutar com vários praticantes. Mesmo que poucas pessoas tenham observado um treino de luta os praticantes comentam entre si no bar ou em outras situações, o que acaba por fazer a reputação circular. Em última instância, Sato *san* o veterano do grupo está sempre observando os treinamentos e campeonatos, ele sabe quem ganhou ou perdeu nas disputas. As lutas em campeonatos produzem a maior visibilidade possível, porque há sempre público de diferentes comunidades ou constelações de práticas e as lutas podem ser filmadas. Quanto mais abrangente for o campeonato, maior a sua visibilidade, o peso e o efeito no capital dos sujeitos. O campeonato mundial é, portanto, o evento mais impactante nos capitais dos sujeitos e dos *dojo*. O que deve ficar claro aqui é que a reputação circula através das narrativas das lutas e treinos é uma negociação coletiva da hierarquia vai se estabelecendo através das conversas no bar, das experiências de luta entre os praticantes e dos combates filmados e distribuídos. Essa negociação da hierarquia se dá através do acúmulo das experiências em treino, lutas em competições e da circulação de informação na comunidade de prática, porém as vitórias não são o único modo de acumular capital simbólico no *kendo*.

5.4.2 CAPITAL ATRAVÉS DA CORAGEM

Acima nós situamos o papel da vitória na organização hierárquica da comunidade que se baseia no seu respectivo capital, que se acumula através das performances dos sujeitos em treinamentos e competições. Se a vitória traz honra para o sujeito, a exibição de certas virtudes encarnadas na maneira mesma como ele luta – ataca, defende e se movimenta –, na sua postura – física e mental – e nos pequenos detalhes que envolvem a sua maneira de fazer *kendo* também traz. A coragem é demonstrada principalmente através de uma forma positiva de lutar, na qual se primazia o ataque em detrimento à defesa. Idealmente, em um discurso muitas vezes repetido por alguns *sensei*, no *kendo* não há defesa, há ataque e contra-ataque. Esse discurso que chamamos de ideal é proferido principalmente, e não somente, pelos *sensei* mais voltados a um *kendo* místico, que se tenta levar a risca esse comportamento ideal. Outros *sensei* vão enfatizar que na competição deve-se defender, mas no treinamento deve-se buscar essa postura que ajuda a construir um *kendo* mais forte, pois se está sempre buscando uma chance para atacar – e ganha-se é atacando – e também forja uma pessoa mais forte, que não recua frente às adversidades. Vamos, então, enumerar esses ideais que são a representação máxima da virtude, dificilmente encontraremos estes ideais presentes em um só indivíduo e a negociação dos sentidos destes ideais constituem relações de força entre os mestres.

Outro ideal que encarna a virtude da coragem é não recuar, sempre avançar buscando a luta. Recuar seria tido como falta de combatividade, logo, falta de coragem. Os praticantes geralmente buscam recuar menos do que avançar nos treinos e nas lutas e como o ideal do ataque, há uma grande margem de negociação de sentido e de como aplicar esse ideal na prática. Manter a postura ereta sem desviar a cabeça ou desalinhar a coluna enquanto se defende é outra maneira de demonstrar coragem, este ideal leva em consideração outro ideal o de manusear a espada de bambu como se fosse uma de metal – na verdade todos os ideais levam em consideração a aplicação correta dos princípios da *katana*. Então, manter a postura durante as ações defensivas tem como seu princípio que se desviar apenas a cabeça o golpe cortaria o resto do corpo. Por último e nem por isso menos

importante, deve-se demonstrar coragem tendo coragem de enfrentar os adversários e as dificuldades encontradas nos treinamentos.

Muitas vezes o medo – a falta de coragem – vem quando se enfrenta um *sensei* ou um praticante muito forte que inspira medo ou também tem o hábito de acertar partes não protegidas pela armadura, derrubar ao chão, empurrar contra a parede ou algum obstáculo, derrubar a espada ou possui um vigor muito maior do que a média dos praticantes. Os oponentes incansáveis às vezes castigam os praticantes menos condicionados até a exaustão, quando iniciam uma espécie de *bullying*. Estas ou a combinação de algumas destas características ou hábitos podem ser encontradas em alguns praticantes. Outra forma de demonstrar coragem é enfrentar o pânico de quando se está exausto durante um exercício intensivo que não está próximo do fim. Esta última forma de coragem já é próxima o bastante da noção de garra utilizada pelos *kendoka*.

5.4.3 CAPITAL POR MEIO DA GARRA

A garra – ou *kihaku* – é demonstrada através do permanecer treinando ou lutando mesmo que se esteja exausto, contudo continuar tentando mesmo que não se esteja conseguindo acertar um *ippon* ou executar um exercício e demonstrar entusiasmo através do *kiai* e da postura são também formas de demonstrar garra. O *kiai*, uma espécie de urro primal que tem por principal função fazer fluir o *ki*, melhorando assim o desempenho do praticante, é uma das formas de demonstrar empenho, principalmente porque executar as técnicas soltando o *kiai* é muito mais cansativo do que apenas executá-las. A garra também transparece na intensidade dos golpes e da movimentação, mesmo que o praticante não seja rápido é possível observar a intensidade, o empenho que ele está dedicando ao treino ou à luta. Uma postura ereta também demonstra entusiasmo, já uma postura desleixada demonstra falta de dedicação ou zelo. A garra também é chamada de *kimochi* (sentimento), pois este conceito é justamente o entusiasmo e a vontade manifesta do praticante durante o treino ou a luta. Mais uma vez, é o *ki* que determina o ânimo ou o estado de espírito do sujeito.

5.4.4 CAPITAL POR CORTESIA-RESPEITO

A relação entre a honra e o respeito no *kendo* está diretamente ligada à identidade étnica japonesa negociada nas comunidades de prática não só do *kendo* como das outras práticas tidas como japonesas. O respeito pelo *sensei*, pelos veteranos, pelo mobiliário, pelos colegas e pelo equipamento pode realmente elevar o status dos sujeitos. Toida *sensei*, do Seibukan, concerta os equipamentos de proteção dos praticantes, certa vez deixei meu *bogu* (armadura) no *dojo*, na outra semana percebi que uma série de pequenos reparos haviam sido feitos. Ele se recusou a aceitar dinheiro, eu agradeci várias vezes, depois ele me falou que muitos nem agradecem e que o que ele fez não poderia se pago com dinheiro. Outra vez ele concertou minhas luvas (*kote*) e depois que eu agradeci ele falou, se agradeceu está bom. Caso não tivesse agradecido, ficaria sem moral para com o *sensei* e provavelmente seus filhos também ficariam sabendo da história.

A execução correta do cerimonial, dos procedimentos quando se está recebendo golpes em exercícios de treinamento e o comportamento adequando conforme o oponente que se está lutando no *dojo* cria uma espécie de aura de bem-estar e respeito mútuo. Cada um em sua posição, que contribui para o progresso do grupo como um todo. Essa atmosfera de respeito mútuo dilui as tensões que poderiam arruinar a comunidade de prática, devido às disputas de posição. A cortesia e o respeito representam a preocupação e o cuidado com o outro, isso é mais valorizado do que possa parecer em uma primeira impressão, pois qualquer descuido no cerimonial é notado e geralmente corrigido instantaneamente. A princípio pensávamos que o respeito poderia apenas trazer desonra ou vergonha, caso houvesse uma falha no tratamento adequado ao *sensei* ou na execução do cerimonial, contudo a obra de Huizinga nos fez repensar o modelo, assim como alguns episódios no *dojo*. Segundo o autor:

A competição pela honra pode também, como na China, assumir uma forma invertida, transformando-se numa competição de boas maneiras. A palavra que designa esta última, *jang*, significa à letra "ceder o lugar a outrem". Derrota--se o adversário por ter melhores maneiras, ou por lhe dar precedência. Possivelmente é na China que a competição de cortesia é mais formalizada, mas pode ser encontrada em toda a parte do mundo. Podemos considerá-la uma competição de fanfarronice invertida, pois a

razão desta exibição de delicadeza para com os outros é um profundo interesse pela própria honra²⁸⁹.

A execução correta do cerimonial e o portar-se corretamente no *dojo* podem realmente elevar o status dos sujeitos, porque há essa disputa as avessas do domínio das boas maneiras. No entanto, dominar as boas maneiras e o cerimonial é dominar uma forma de comunicação reificada, tida como tipicamente japonesa, o que faz desse cerimonial um objeto de fronteira. Esse objeto, mais do que todos os outros elencados, estabelece a fronteira entre as comunidades de prática étnicas – nipo-brasileira e japonesa de um lado e brasileira de outro – e a comunidade de prática do *kendo*. Na verdade, todas as formas de religiosidade e artes marciais oriundas do Japão comungam dessa mesma linguagem cerimonial e de boas maneiras, com diferenças é claro. Desde minha experiência com *judo* e *karate*, na infância, o zen budismo e o *johrei* – religiões japonesas que visitei durante a pesquisa de campo –, encontrei as mesmas formas com detalhes diferenciados²⁹⁰. E minha experiência como *kendoka* me possibilita participar periféricamente das práticas da constelação de prática da etnia nipo-brasileira. Ou seja, detenho uma identidade de não-participação no grupo étnico, mas sou de alguma forma um membro.

Ao demonstrar domínio das formas de falar – do ritmo, dos termos e gestos utilizados –, das regras de etiqueta – da forma correta da reverência, não cruzar na frente das pessoas –, da linguagem japonesa e contar que pratico *kendo* há oito anos, meu status muda para os membros da comunidade nipo-brasileira e japonesa – pelo que apreendemos em campo, os *nikkei* têm plena consciência de que seu pertencimento étnico é distinto do japonês do Japão, principalmente através do contato dos decasségui. O tratamento torna-se outro, eu e minhas atividades nos tornamos interessantes e impressionamos positivamente grande parte dos nipônicos. Além da complexidade técnica da execução do cerimonial, existe no

²⁸⁹ HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 51.

²⁹⁰ O *judo* possui um grande repertório compartilhado: praticamente o mesmo cerimonial de abertura e fechamento do treina, a presença da reverência, do respeito, do cuidado com o outro (o praticante deve segurar a manga do *kimono* do adversário nas técnicas de derrubar para auxiliar na queda), a presença do *kamiza*, a mesma divisão do espaço, a utilização de uma roupa especial para o treino, princípios filosóficos similares (de aprimoramento do caráter, de aproveitamento máximo da energia com o mínimo de esforço, etc.), sistema hierárquico similar, etc. O zen budismo compartilha o conceito de *mushin*, a ideia de que se deve aguentar o treinamento até o fim (o que delineamos como garra), a reverência, a presença da divindade, a ideia de que o treinamento corporal possibilita uma evolução espiritual, a hierarquia, etc. No *Johrei* há o cerimonial muito parecido, a divindade, a divisão do espaço etc.

kendo uma atividade muito mais complexa que envolve a prática diária no *dojo*: ser *motodachi*. *Motodachi* é o sujeito que recebe os golpes e auxilia no treinamento dos outros praticantes, este papel é intercalado entre as duplas que estão a realizar algum exercício. Tive muitas dificuldades em executar corretamente o papel de *motodachi* em São Paulo, principalmente porque as formas de receber os golpes são diferentes no Bunkyo e em Curitiba. A função de *motodachi* é uma das formas de definir se alguém treinará com o grupo dos veteranos ou dos intermediários (utilizando o equipamento de proteção), porque caso o praticante não realize os procedimentos corretamente – da forma como se faz no *dojo* – ele atrapalha o treino do companheiro. Não foi uma vez que comecei treinando com os veteranos e Ronaldo Omasa me retirou do grupo veterano para o grupo intermediário e isso acontece com alguma frequência com os praticantes de nível intermediário. Pode parecer à primeira vista que um praticante pode apenas perder honra através deste mecanismo, o que não é verdade, visto que há praticantes com menor nível de habilidade que figuram entre os veteranos. Este não é o único fator que define a posição que alguém ocupa no *dojo*, mas é um dos elementos que juntamente aos já elencados faz parte da negociação que é o reconhecimento do status e posição dos sujeitos na comunidade de prática. A hierarquia oficial também é um dos elementos de reconhecimento, mas é apenas mais um elemento de negociação. Por exemplo, é mais fácil para os sujeitos de 2º *dan* treinarem ao lado dos veteranos, mas algumas vezes praticantes deste grau ficam do lado intermediário, enquanto sujeitos de 1º *dan* treinam com os veteranos.

A performance correta do cerimonial inclui muitos pequenos procedimentos práticos, de difícil descrição, iremos enumerá-los aqui sem a pretensão de esgotá-los, visto que sempre haverá algum pequeno detalhe deixado de lado. O *kendoka*, antes de tudo, aprende a realizar corretamente a reverência – de quinze graus aos praticantes e de trinta graus ao *kamiza* –, saber sacar a espada e fazer o *sonkyo*. Esses procedimentos são enfaticamente ensinados aos novatos, até que a forma esteja correta. Esses procedimentos são cobrados principalmente antes dos campeonatos, pela exposição pública também do cerimonial. É verdade que os novatos são muito mais cobrados que os veteranos e os *sensei* frequentemente desrespeitam as normas. O status de um sujeito diminui muito se o treino for interrompido para que ele aprenda corretamente os procedimentos. Isso soa como: “Nossa, ele não sabe nem isso!” Esse tipo de erro é comum entre os iniciantes, que

participam perifericamente. Não aprender corretamente o cerimonial pode ser entendido como falta de dedicação e respeito para com quem ensinou o cerimonial. A atenção ao cerimonial e ao papel de *motodachi* encarnam a virtude do respeito, que é uma parte importante do que os praticantes chamam de caráter. Este caráter é a personalidade da pessoa avaliada pelos praticantes a todo o momento, avaliada através do mensurar do acúmulo dos capitais das virtudes. Assim, o respeito seria tão importante quanto as outras virtudes, as vitórias ou a habilidade dos *kenshi* para se pensar o status e a posição do sujeito no grupo. Um praticante considerado mal caráter, por não apresentar as virtudes valorizadas, pode até ser respeitado por sua habilidade e força, mas não ocupará a posição de *sensei*, ficará à margem da hierarquia, ocupando uma posição reconhecida por alguns e não reconhecida por outros. Pode até chegar a ser expulso do *dojo*, caso haja uma insatisfação por parte dos veteranos.

É por essa mesma razão que o respeito durante a os treinos é fundamental para o grupo – como também afirma a representação institucional do propósito do *kendo* –, esse respeito encarna muito sutilmente nas ações dos praticantes e é um dos pré-requisitos para que subam na hierarquia, do ponto de vista da comunidade de prática. Em campo, observei que não se deve atacar um oponente desprevenido, não se deve atacar um oponente após ter recebido um *ippon* – deve-se retornar ao centro da quadra –, deve-se ter sinceridade e reconhecer o ponto do adversário em uma disputa, não se deve questionar as decisões dos juízes e deve-se buscar treinar – em treinos de luta – de acordo como nível do oponente, realizando técnicas mais difíceis para que haja um pareamento do nível e para que ambos treinem. É muito difícil descrever estas técnicas do corpo através da linguagem escrita, contudo a virtude respeito encarna durante o treino com o intuito de fortalecer a união e a identidade de pertencimento ao grupo, fortalecendo os mecanismos de produção de identidade também se fortalece o processo de aprendizagem. Como já dissemos e como enfatizou Marcel Mauss, o aprendizado se dá através da imitação de atos eficazes de pessoas com autoridade. Tendo isso em mente, a hierarquia e o sistema reificado de trocas de conhecimento por respeito funciona para justamente fortalecer a relação de aprendizagem, que do ponto de vista de Etienne Wenger é uma relação de transformação da identidade. Do nosso ponto de vista, de dentro do *dojo* – como quadra e como comunidade de prática – a transformação da identidade se dá através dos laços estabelecidos e da experimentação, que por sua vez constroem

uma nova identidade. Essa experimentação é a tentativa e erro das técnicas corporais, ao acertar um oponente habilidoso a confiança e a memória desta técnica encarnam no sujeito e é possível que uma nova identidade – que significa um novo patamar de habilidade – vá se construindo através do relembrar da técnica, que é a sua ulterior aplicação. O sujeito clama uma nova identidade dentro do campo hierárquico através dos capitais encarnados em suas performances, porém a nova identidade apenas irá se concretizar se o *socius* julgar que as performances do sujeito acumularam maior capital, o que nem sempre acontece. A memória corporal tem um papel importante nesse processo, que é justamente reproduzir ou recriar as técnicas bem sucedidas. Além das instruções, observações e cooperação mútua dentro da comunidade de prática – no bar, no *dojo* ou em qualquer outro local –, uma identidade de pertencimento em um grupo forte tecnicamente tende a construção de uma identidade de *kendoka* forte, porque o capital do *dojo* agrega valor ao capital do sujeito e porque inserido em uma comunidade com um alto patamar técnico é mais provável que o sujeito aprenda a agir e reagir como seus pares. Outro ponto importante que a comunidade de prática é essencial para a aprendizagem do indivíduo, é o acúmulo de conhecimento que a soma de seus indivíduos propicia. Apenas pode se aprender o conhecimento disponível na comunidade de prática.

5.4.5 CAPITAL PELA TÉCNICA

Outra forma de ganhar prestígio que não envolve precisamente ganhar ou demonstrar alguma virtude é através da técnica. A técnica é o nível de habilidade e destreza encarnadas na performance, o que não necessariamente envolve ganhar, mas realizar as técnicas de acordo com os padrões considerados ideais na comunidade ou na constelação de prática. Como acabamos de lembrar acima, o aprendizado se dá através da imersão em uma comunidade de prática e pelo reconhecimento da proficiência por esta mesma comunidade. Os mestres detêm um papel importante no aprendizado por encarnar os ideais técnicos e de virtude que os praticantes almejam alcançar. Outro fato importante assinalado por Wenger e por Mauss é a inexistência de uma eficácia pura, Mauss chama a técnica de um ato “(...)

tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição”²⁹¹. Não há técnica sem o social, que em nossa definição se diria: não há técnica eficaz sem comunidade de prática. Não é apenas a imitação de um indivíduo que garante a eficácia técnica, mas a reprodução-recriação de um repertório de técnicas possíveis. Então, do ponto de vista do prestígio – do acúmulo de capital – realizar as técnicas com velocidade, força, *timing*, *ki-ken-tai-itchi* e *kihon*.

O *kihon* é a base técnica, compreende empreender os movimentos com *ki-ken-tai-itchi*, com a força e a forma correta. O *kihon* na comunidade de prática é a marca do seu estilo, os praticantes treinaram o *kihon* de acordo com o repertório dos mestres do grupo. No Bunkyo, Omasa e Tachibana, durante a pesquisa de campo, buscavam exercitar mais as pernas do que os braços, enfatizando que a movimentação das pernas precedesse a movimentação dos braços. O *kihon* é um repertório de técnicas reificadas, consideradas corretas, e como enfatizamos variam de mestre a mestre. Os praticantes nunca imitam exatamente a técnica de um mestre e cada praticante sempre tem suas preferências, o que considera correto e o que tem facilidade de fazer. Durante os treinamentos ocorre uma negociação entre o que o instrutor quer e o que os praticantes conseguem ou querem fazer. Muitas vezes o *sensei* ou o instrutor pede certo exercício de uma maneira que um praticante considera errado ou não eficiente em competições e os praticantes simplesmente ignoram o comando e continuam fazendo do seu jeito. Os praticantes também podem fazer da maneira que o *sensei* está pedindo apenas na sua frente. Em algumas situações os praticantes não conseguem fazer da maneira requerida. Os *sensei* e instrutores, por outro lado, podem ficar nervosos, podem ignorar, chamar a atenção com calma, gritar ou bater no *kenshi* que não obedece ou não consegue fazer o que foi pedido. Mesmo o Bunkyo sendo um *dojo* rigoroso nos treinamentos e nas cobranças, os treinos se modificaram de 20 anos para cá, quando Tachibana e Omasa eram crianças, pois os praticantes da atualidade não querem ou não conseguem acompanhar o ritmo dos treinos de antigamente. Para que haja praticantes no *dojo* o ritmo e as cobranças tiveram de diminuir. O capital técnico consiste, portanto, no encarnar do *kihon*, da velocidade, do *timing* e da força nas performances dos praticantes. As performances são avaliadas e negociadas nas

²⁹¹ MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p., p. 407.

conversas nos *locus* de sociabilidade da comunidade de prática e da constelação de prática, resultando em capital kendoístico.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomaremos rapidamente nosso desenvolvimento para pensar a hierarquia no *kendo*. Precisamos primeiramente entender a organização social dos grupos que exercem tal fazer. Para tanto, no primeiro capítulo adentramos em um grupo paulistano e vivenciamos o seu cotidiano, também investigamos outros grupos e realizamos entrevistas. Para delinear os grupos utilizamos os conceitos de Etienne Wenger nos quais há comunidades cuja coerência se dá em torno de uma prática. Portanto, para que haja uma comunidade de prática deve haver engajamento mútuo, uma empreitada negociada conjuntamente e um repertório compartilhado. Delineamos também o treino como a principal forma de engajar na prática e percebemos que a empreitada da comunidade de prática do Bunkyo *kendo* atribui os significados de autoaprimoramento, fortalecimento e de busca de resultados à empreitada conjunta. O que pode ser diferente em outros grupos. Enfatizamos também que a empreitada é negociada na prática e que seu sentido pode ser diverso para cada membro, mas mantendo coerência o bastante para o engajar dos membros conjuntamente na empreitada. Percebemos também as fronteiras das comunidades e suas conexões com outras comunidades e o mundo, principalmente através dos campeonatos, que marcam os limites dos grupos e que até mesmo são exibidos pela rede de televisão estatal japonesa, a NHK, ou na internet, ao vivo ou em vídeos postados no YouTube ou sites similares.

No segundo capítulo, com o intuito de contextualizar o Bunkyo *dojo*, pensamos o seu contexto no Bairro da Liberdade, que é o símbolo da imigração japonesa para São Paulo por ter sido foco das primeiras comunidades de imigrantes, entretanto no final de 2013 não atuava mais como lugar de moradia dos descendentes dos imigrantes. O bairro possui uma imagem reificada como o *locus* da cultura japonesa em São Paulo. Os meios de reprodução e também os produtos dessa cultura japonesa reificada são: os restaurantes de comida japonesa, os estabelecimentos comerciais com produtos japoneses, os templos de religiões nipônicas, as academias de artes marciais, as associações (os *kaikan* e o Bunkyo), os festivais ou festas japonesas, etc. As comunidades se agrupam, segundo Wenger, em constelações de práticas, organizadas em torno de algum tipo de conexão que as práticas possam por ventura ter: membros e repertórios

compartilhados, ocupar uma mesma localidade, ter uma história de conexão, fazem parte de uma prática trazida por uma população em diáspora, etc. Podemos afirmar que há uma constelação de práticas cujo objeto que faz fronteira é o próprio bairro.

A partir da imersão em campo em um dos fazeres que constitui essa tessitura e pensando a partir do conceito de constelação de práticas percebemos que a etnia nipo-brasileira constrói identidades de pertencimento através de uma cultura que é um símbolo reificado, disseminado pelas práticas que se organizam em torno das associações. O *kendo* é uma delas e divulga esta cultura japonesa reificada, que no caso da prática estudada compreende: um repertório de valores, de relações sociais reificadas, de um corpo cerimonial, de técnicas e de objetos mais ou menos coerente. Esta cultura japonesa tida também como um espírito japonês não leva em consideração as especificidades étnicas do Japão, como afirma Ernani Oda, mas constrói uma identidade baseada em ideais tidos como oriundos dos *samurai*, mas reinventados no período moderno e utilizados como ideologia para os trabalhadores e soldados do Império Japonês.

No terceiro capítulo buscamos descrever o *dojo* no contexto do Bairro da Liberdade e como o espaço e o tempo são construídos na prática. No *dojo* há o encarnar da hierarquia no espaço, ao mesmo tempo em que há a construção de um espaço de margem que possibilita a liminaridade, que em última instância é uma maneira de construir um espaço de aprendizado. Este aprendizado é entendido como um aprender que possibilita uma transformação da identidade dos praticantes, entendida nos termos nativos como um aprimoramento do caráter e também um aprimoramento espiritual. Por outro lado, estes elementos do rito de passagem, encarnam no espaço como um espaço que possibilita um aprendizado, das técnicas de espada e dos valores encarnados, que é percebido e representado como uma escala de nove níveis (se não dez, no *hanshi* 8º *dan*), que marca o acúmulo de conhecimento que também é uma temporalidade do aprendizado. Além disso, a suspensão da hierarquia, um dos sintomas resultantes do estabelecimento da liminaridade, possibilita um negociar constante das posições dos sujeitos no campo (na comunidade ou na constelação de prática), através de eventuais disputas que venham a surgir.

Narramos também como o conhecimento faz parte de uma relação social de troca reificada, entre mestre e discípulo, que troca conhecimento por respeito e reverência. Além do aprendizado através da imersão na prática, percebemos estas

trocas reificadas de conhecimento tidas como trocas tipicamente japonesas. Esta forma de trocar, assim como o débito para com os pais é um dos marcadores de fronteira, que muitas vezes os praticantes denominam de respeito apenas. Por fim, descrevemos que mesmo havendo a dissolução da hierarquia o *sensei* tem seu lugar demarcado o que o coloca à parte da disputa, uma série de procedimentos são tomados para que não haja um insulto e uma decorrente disputa com o *sensei*, ao final do treino se reestabelece a hierarquia, estrutura social padrão de interação entre os japoneses, segundo Ruth Benedict. Mas com o passar do tempo e das inúmeras performances dos *kendoka* submetidas ao julgo e crítica constante de observadores e oponentes constroem um capital kendoístico que estrutura a hierarquia e é estruturada por ela.

Os outros espaços de sociabilidade do grupo também são lugares de aprendizado, de manutenção do engajamento, de significação da empreitada da comunidade de prática e de negociação de sentidos das performances dos praticantes durante os treinos ou os campeonatos. O bar seria, então, o principal espaço de sociabilidade e construção dos relacionamentos mútuos. Descrevemos também os campeonatos como práticas de fronteira que unem, hierarquizam e separam as comunidades de prática. Nos campeonatos define-se a fronteira pelo engajamento, o que também ocorre na prática, mas os campeonatos fornecem subsídios para a negociação de uma empreitada de competição que também pode ser fonte de sentido para o engajamento. Estes eventos são também espaços de disputas nos quais se estabelece o status entre as comunidades de prática e os sujeitos na constelação de prática que une as comunidades através desta prática de fronteira.

No capítulo quatro pensamos como as relações sociais de troca de conhecimento podem se tornar disputas por status, que é avaliado segundo capitais inerentes às performances dos praticantes. Discutindo conhecimento e eficácia, chegamos à conclusão de que o conhecimento não existe fora das comunidades e constelações de prática. As identidades dos sujeitos são pautadas conforme sua posição em um dado campo e seu capital, que são negociados e, logo, significados na comunidade. Embasados no apontamento de Mauss acerca do papel da autoridade no aprendizado, discutimos o papel do *sensei* no aprendizado e na coerência do repertório de uma comunidade. O *sensei* ou algum veterano escolhido encarna o ideal, as virtudes e o conhecimento acerca da prática que os *kendoka*

almejam, traçando um caminho de desenvolvimento, ou seja, fornecendo sentidos possíveis para a empreitada e para a construção de uma identidade de pertencimento. A figura de autoridade que encarna os capitais não é fundamental para o aprendizado, como apontou Mauss, mas pode fornecer sentidos para o engajamento na prática, como as relações reificadas de trocas. Essas relações são justamente formas da empreitada conjunta, e também possibilitam formas de engajamento.

Engajar na prática possibilita a construção de uma identidade de pertencimento. Objetos e reificações constituem parte do repertório do fazer que advém de uma bagagem maior da constelação das práticas nipônicas. A partir das relações tornadas possíveis pelas práticas de fronteiras, o *kendo*, possibilita que os seus membros negociem identidades de pertencimento a uma versão da identidade japonesa pautada em sobrevivências de uma ideologia do Japão Imperial, que se apropria dos *samurai* como tipo ideal a se seguir. É como afirmou Pitt-Rivers:

*Honour, therefore, provides a nexus between the ideals of a society and their reproduction in the individual through his aspiration to personify them. As such, it implies not merely an habitual preference for a given mode of conduct, but the entitlement to a certain treatment in return. The right to pride is the right to status (in the popular as well as the anthropological sense of the word), and status is established through the recognition of a certain social identity*²⁹².

Ser competente na prática do *kendo* é também encarnar as virtudes da coragem, garra e respeito nas performances de etiqueta, luta ou treino, além de demonstrar maestria técnica e ganhar lutas nas competições. Essa ideologia de aprimoramento pessoal através de virtudes consideradas *samurai* que os sujeitos devem encarnar para aumentar o seu valor, o seu capital em relação a uma dada comunidade, não é interpretada e vivida da mesma maneira por cada comunidade ou sujeito, mas seu sentido é negociado na comunidade, no engajamento à prática. Isso é também observável nas performances dos árbitros, porque para validar um ponto em competição eles levam em consideração os sete capitais que levantamos, os capitais: técnico, de vitórias (honra acumulada), das virtudes (garra, coragem e respeito), da família e do *dojo*. Os capitais se tornam representações mais ou menos reificadas e coerentes que negociadas mensuram o valor dos sujeitos e o

²⁹² PITT-RIVERS, Julian. "Honour and social status". In: PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, pp. 22.

conhecimento que detém. Eles são estruturados pelas avaliações das performances dos sujeitos nas comunidades e constelações de prática e estruturantes das mesmas, entretanto como estas performances são reificadas pela participação dos sujeitos, por suas observações e narrativas. As narrativas reificadas são então contadas e a participação dos sujeitos nos atos de narrar, ouvir e comentar/debater dá sentido às narrativas. Então, o campo e o posicionamento dos *kenshi* nele estão em constante atualização, pois cada história ou debate pode acabar redesenhando o campo. O campo também não é ranqueado da mesma maneira por todos os sujeitos e nas comunidades, muito menos na constelação, mas sempre há a possibilidade de negociação desse campo e de seus sentidos. Adiantamos também que existe uma certa coerência no campo em suas diferentes representações, que estão sempre situadas em um ponto nele mesmo, principalmente pelo papel dos resultados dos campeonatos e lutas. No estabelecer dos sujeitos no campo do *kendo*, os capitais situam as identidades negociadas pelos sujeitos através da empreitada da comunidade que significa as performances e seus resultados no mundo.

O conhecimento para Wenger não é algo que exista no mundo sem um fundo social. Adotamos esta perspectiva neste trabalho buscando delinear os mecanismos sociológicos que possibilitam, facilitam e significam um dado repertório de técnicas e teorias. O conhecimento isolado das comunidades de prática não faz sentido, também, porque não há critérios de mensura do mesmo. Para o autor:

The basic argument is that knowledge does not exist by itself in the form of information, but that it is part of the practice of specific sociocultural communities, called here "communities of practice." Learning then is a matter of gaining a form of membership in these communities: this is achieved by a process of increasing participation, which is called here "legitimate peripheral participation." Learning thus is tantamount to becoming a certain kind of person²⁹³.

Justamente, buscamos delinear o aprendizado de uma prática como uma transformação identitária, porque aprender é adquirir uma forma de pertencimento a estas comunidades. O que verificamos no Bunkyo e buscamos explorar de maneira intensa no terceiro capítulo é a composição dos treinos como ritos de passagem para uma temporalidade liminar em que o aprendizado e também a disputa são

²⁹³ WENGER, Etienne. **Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible**. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013, p. 9.

possíveis – o que torna possível a transformação não só da identidade mas do corpo e do conhecimento. Esse aprendizado é justamente a participação e o pertencimento às comunidades que transformam o sujeito em um certo tipo de pessoa. Segundo Wenger, *“Participation in this sense is both personal and social. It is a complex process that combines doing, talking, thinking, feeling and belonging. It involves our whole person, including our bodies, minds, emotions, and social relations”*²⁹⁴. O autor também enfatiza que a participação é um processo duradouro que se mantém, pois:

*Their participation is not something they simply turn off when they leave. Its effects on their experience are not restricted to the specific context of engagement. It is a part of who they are that they always carry with them and that will surface if, for instance, they themselves happen to go to the doctor, fill out an insurance form, or call a customer service center*²⁹⁵.

Relembrando que, para o autor, a participação é literalmente a experiência social de viver no mundo, mediada pelo pertencimento em comunidades sociais e pelo engajamento em empreitadas também sociais. Esse fazer, pensar, sentir e pertencer nos aproxima do conceito de habitus, de Bourdieu, porque não deixa de ser um conjunto de disposições adquiridas sedimentadas no complexo corpo-mente e que leva em consideração também a parcela social do sujeito. A memória-hábito de Paul Connerton pode nos ajudar a entender a sedimentação tanto das técnicas quanto da identidade, dos conhecimentos, dos traumas. Segundo o autor:

*Habits are more than technical abilities. When we think of habitual behaviour in terms of walking and swimming, knitting and typewriting, we tend to think of habits as skills, technical abilities of varying degrees of complexity which are at our disposal but which exist apart from our likes and dislikes and lack any quality of urgency or impulsion or marked affective disposition. We think of them as skills waiting to be called into action on the appropriate occasion. Dewey suggests that if we wish to appreciate the peculiar place and force of habit in our activities we should consider the case of bad habits: an addiction to alcohol and drugs, gambling and idling. When we reflect on such habits we will be impressed by the role played by desire in habitual behaviour. For what we can observe clearly in the case of bad habits is the hold they exert over us, the way in which they impel us toward certain courses of action. These habits entail an inherent tendency to act in ways that belie or override our conscious decisions and formal resolutions*²⁹⁶.

²⁹⁴ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 55.

²⁹⁵ Ibidem, p. 57.

²⁹⁶ CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 93.

Participação e reificação são parte do processo de negociação de sentido, são também formas de atuar e de lembrar, porque o que já passou encarna, nos marca nos impelem à ação. Wenger também enfatiza que os vestígios que deixamos de nossa participação são reificações, como as impressões digitais, rastros ou documentos escritos. Esta dualidade lida também com a permanência e reprodutibilidade das comunidades e das performances e técnicas. Neste sentido, o cerimonial do perfilar e da reverência durante os treinos tem um grande potencial de estabelecer a hierarquia e de distribuir o status, visto que representam e atualizam a organização social nos corpos e no espaço utilizado para os treinamentos. Esta performance se torna memória habitual e sua repetição encarna ou incorpora a organização social.

A participação se mantém como o hábito (que não pode ser desligado) através do processo de reificação, pois esta última é a sedimentação, o acúmulo de performances no corpo. Por outro lado, as técnicas e conhecimentos reificados no corpo apenas agem no mundo vivido através da participação e cada performance é diferente, mesmo que muito parecida às anteriores. Cada técnica empregada em luta ou treino se desenrola de maneira diferente de todas as outras já realizadas, mesmo que o oponente seja o mesmo, a distância, a motivação e até mesmos os corpos dos envolvidos não são os mesmos²⁹⁷. O conhecimento reposiciona o sujeito em uma dada comunidade de prática, porque o sentido do seu engajamento vai ser negociado conjuntamente na comunidade, que em um certo momento se posiciona de uma dada maneira em uma constelação de práticas e os hábitos, técnicas e conhecimentos encarnados permitem novas relações com os membros de uma comunidade que se organiza em torno de uma prática, mas também permite novas relações com o mundo, com outras comunidades.

A identidade é construída através das trajetórias dos sujeitos nas diversas comunidades de prática que pertenceram ou pertencem, de forma periférica ou total e “(...) *our membership constitutes our identity, not just through reified markers of membership but more fundamentally through the forms of competence that it entails*”²⁹⁸. A competência reconhecida e experienciada constitui a identidade mesmo que não haja uma comunidade e um pertencimento reificados. A identidade

²⁹⁷ Já que o corpo está em constante processo de transformação e construção.

²⁹⁸ WENGER, Etienne. ***Communities of practice: Learning, meaning, and identity***. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 152.

é um processo de negociação de sentido que não acaba enquanto o sujeito participar no mundo vivido. Segundo Wenger:

An identity, then, is a layering of events of participation and reification by which our experience and its social interpretation inform each other. As we encounter our effects on the world and develop our relations with others, these layers build upon each other to produce our identity as a very complex interweaving of participative experience and reificative projections. Bringing the two together through the negotiation of meaning, we construct who we are. In the same way that meaning exists in its negotiation, identity exists – not as an object in and of itself – but in the constant work of negotiating the self²⁹⁹.

O aprendizado é uma transformação do sujeito e do mundo como é experienciado por ele. O *kendoka* conforme adquire conhecimento cognitivo, habitual e tem uma trajetória de pertencimento em uma empreitada que significa um engajamento e a si mesmo se equilibra, anda, olha de forma diferente de outrora, aprende novas formas de troca, adquire um hábito e um senso do cerimonial. Sua trajetória é percebida por si mesmo e por outros, que ao assistir e discutir suas performances passadas o situam no campo, mas ele mesmo reconhece o seu capital e almeja um lugar nas diversas comunidades de prática de *kendo*. Como as outras comunidades de prática nas quais os sujeitos fazem parte, as comunidades de *kendo* são *locus* sociais de aprendizado e transformação. Como argumentamos outrora, o posicionamento na hierarquia é um posicionamento reificado que se articula com o posicionamento mais participativo que caracterizamos pelos capitais. Até aqui está claro o entrelaçamento do participação e reificação na construção das identidades dos sujeitos através dos sentidos de suas trajetórias. No entanto, as trajetórias de participação dos nipo-brasileiros nas diversas comunidades de práticas consideradas nipônicas constroem sujeitos com identidades japonesas. Defendemos que um dos modos de construir uma identidade nipo-brasileira é através do pertencimento em práticas reificadas como tal. Este é um dos resultados desta dissertação.

Por outro lado, as identidades construídas pelos sujeitos pelo engajamento na prática não necessariamente são significadas como identidades de participação nessa constelação de práticas nipônica. A participação nessa constelação é inevitável, mas a identidade pode ser forjada como uma identidade de não

²⁹⁹ WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 151.

pertencimento à constelação. O *kendo* articula diversos elementos do repertório compartilhado pela constelação, a hierarquia mestre-discípulo, o sistema de *dan*, palavras, técnicas que compõe o repertório cerimonial do respeito, conceitos, valores, modos reificados de interação social e troca, objetos, formas de ocupar e construir o espaço, indumentária, etc. Todavia, mesmo apresentando competência nas técnicas do repertório compartilhado a participação e o pertencimento não resultam em uma identidade de pertencimento à etnia japonesa.

REFERÊNCIAS

ALL JAPAN KENDO FEDERATION; INTERNATIONAL KENDO FEDERATION. **Kendo fundamentals: condensed publication vol. 1**. Tokyo: Pritech Co., Ltd., 2000.

_____. **Kendo fundamentals: condensed publication vol. 2**. Tokyo: Pritech Co., Ltd., 2000.

_____. **Nippon Kendo Kata Instruction Manual**. Tóquio: Satou-Inshokan, 2002.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 34.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BIZERRIL, José. **O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil**. São Paulo: Attar, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila**. Oeiras: Celta, 2002.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005

BOTTENBURG, Maaten van; HEILBRON, Johan. “De-esportization of fighting contests: The Origins and Dynamics of No Holds Barred Events and the Theory of Sportization”. London, Thousand Oaks, New Delhi: **International Review For The Sociology Of Sport**, 2006, 41/3–4(2006), pp. 259–282.

Bunkyo: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. Disponível em: <<http://www.bunk yokendo.com.br/o-bunkyo-dojo>>. Acesso em 19/02/2013.

Bunkyo kendo. Disponível em: <<http://www.bunk yokendo.com.br>>. Acesso em 19/02/2013.

CAVE, Peter. “Bukatsudō: The Educational Role of Japanese School Clubs”. **Journal of Japanese Studies**. Seattle: 2004, Vol. 30, No. 2, p. 383-415.

CARDOSO, Ruth C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.

_____. “O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses”. São Paulo: **Revista de Antropologia**, Vol. 7, No. 1/2 (JUNHO E DEZEMBRO 1959), pp. 101-122.

CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS. Disponível em: <http://www.cenb.org.br/cenb/index.php/articles/display_pt/8>. Acesso em 15/02/2013.

CONFEDERAÇÃO BRASILEIRA DE KENDO. **Academias Filiadas**. Disponível em: <<http://www.cbkendo.esp.br/cbk/academia.asp>>. Acesso em: 08/02/2013.

_____. **Calendário**. Disponível em: <<http://www.cbkendo.esp.br/calendario/calendario.asp?ano=2000>>. Acesso em: 07/02/2013.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DENSHI JISHO. Kanji details for 氣迫. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/氣迫>>, Acesso em: 18/11/2013.

_____. Kanji details for 氣. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/氣>>, Acesso em: 18/11/2013.

_____. *Kanji details for* 稽古. Disponível em: <<http://jisho.org/kanji/details/稽古>>, Acesso em: 16/10/2013.

_____. *Kanji details for* 先生. <<http://jisho.org/kanji/details/先生>>, Acesso em 19/03/2014.

_____. *Find Words - Denshi Jisho*. <<http://jisho.org/words?jap=%E3%81%9B%E3%82%93%E3%81%9B%E3%81%84&eng=&dict=edict&sortorder=relevance>>, Acesso em 19/03/2014.

DONOHUE, John J. ***The Forge of The Spirit: Structure, Motion, and Meaning in The Japanese Martial Tradition***. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1991.

_____, _____. *"Training Halls of the Japanese Martial Tradition: A Symbolic Analysis of budo dojo in New York."* Friburgo, Suíça: 1990, **Anthropos**, Bd. 85, H. 1./3, p. 55-63.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarquicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 117.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, M.; COULIANO, I. P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____, _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____, _____.; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice **Signos**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ltda., 1991.

MIYAO, Susumu. **Nipo-brasileiros – processo de assimilação**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 2002.

MORAIS, Fernando. **Corações Sujos**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

NIPPON BUDOKAN FOUNDATION. BUDÔ: **The Martial Ways of Japan**. Tokyo: Shūdansha, 2009.

ODA, Ernani. “Interpretações da “cultura japonesa” e seus reflexos no Brasil”. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências sociais**, Vol. 26, Nº 75.

OLIVEIRA, Guilherme. **Entrevista com Alexandre e Yuki**. São Paulo, 2012.

_____, _____. **Entrevista com Ronaldo Omasa**. São Paulo, 2012.

_____, _____. **Entrevista com Someya sensei**. São Paulo, 2013.

_____, _____. **Entrevista com Zen Tachibana**. São Paulo, 2012.

PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press.

_____, _____. **Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. Lisboa: 1988, Fundação Caloute Gulbenkian

PITT-RIVERS, Julian. “Honour and social status”. In: PERISTIANY, John G (org.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: 1966, University of Chicago Press, pp. 19-77.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: 2010.

PORTO, Liliana. **A Ameaça do Outro. Magia e Religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG**. São Paulo: Attar – Introdução, 2007.

READER, Ian. **Religion in contemporary Japan**. Macmillan Press: Hong Kong, 1991

SALMON, Geoff. **KENDOINFO.NET**. Disponível em: <kendoinfo.net>, Acesso em: 18/06/2013.

SEGATO, Rita. **Um Paradoxo do Relativismo**. O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado in *Religião e Sociedade*, vol. 16 – n. 1/2, Rio de Janeiro: ISEER, 1992.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE CULTURA JAPONESA E ASSISTÊNCIA SOCIAL. **Missão e objetivos**. Disponível em: <http://www.bunkyo.bunkyonet.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=100&lang=br>. Acesso em: 13/6/2012.

STOLLER, Paul. **Sensuous Scholarship**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1997.

_____, _____. **Eye, Mind and Word in Anthropology**. L'Homme, 1984, vol. 24, n. 3, pg. 91-114.

STRATHERN, Andrew J. **Body Thoughts**. Michigan: The University of Michigan Press, 1999.

Shorinji Kempo em uma Lavanderia no bairro da Liberdade. <Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=O14ZRAa_hol>, Acesso em: 05 de novembro de 2013.

TURNER, Victor. **Chihamba the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu**. In: *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 1975, (pg. 35 a 203).

_____, _____. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974

_____, _____. **Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. Niterói: UFF, 2005.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

_____, _____. **"Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter"**. *Qualitative Research in Psychology*, 8:81–92, 2011.

WENGER, Etienne. **Toward a theory of cultural transparency: elements of a social discourse of the visible and the invisible**. Irvine: Dissertation (PhD on Computer Science), Department of Information and Computer Science, University of California, 1990, Disponível em: <<http://www.ewenger.com/pub/pubEWdissertation.doc>>, Acesso em 24/06/2013.

_____, _____. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity**. New York: Cambridge University Press, 1998

WHYTE, William Foote. **Learning from the field**. Beverly Hills: SAGE Publications, 1984.